SIGIL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion
BHC

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschrift-fur-theologie-und-kirche_1924_5

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Neue Folge

Organ für die systematischen Fragen der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Breslau
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen
D. **Steinmann**, Dozent am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. **Horst Stephan**,
Professor an der Universität Halle

*

Der neuen Folge 5. Jahrgang
1924

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

1 9 2 4

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

50083

N.F. V. 5
1924

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

Seite

Ueber philosophische Deutung der Religion. Von Dozent D. Theophil **Steinmann** in Herrnhut 1

Zur gegenwärtigen Lage der vergleichenden Konfessionskunde. Von Professor D. Horst **Stephan** in Halle a. S. 16

Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen. Von Pfarrer Lic. Dr. **Schultz** in Hamdorf (Schlesw.-Holst.) . . . 37

Der Primat der praktischen Vernunft in der Religionsphilosophie. Von Prof. D. Karl **Bornhausen** in Breslau 85

Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie. Von Prof. D. Georg **Wobbermin** in Göttingen 104

Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus. Von Stadtpfarrer Lic. Rudolf **Paulus** in Besigheim . 121. 342

Systematisches zu Holls Lutherbuch. Von Professor D. Friedrich **Traub** in Tübingen 165

Die Aneignungen der Christustatsache auf dem Boden der christlichen Religion. Von Dozent D. Theophil **Steinmann** in Herrnhut 195

Hölderlins Religiosität. Dionysos — Jesus. Von Studienassessor Dr. Hellmuth **Bötticher** in Breslau 207

Die religionspsychologische Methode Wobbermins und die Phänomenologie. Von Privatdozent Lic. Wilhelm **Mundle** in Marburg 245

Zur Problematik der Wirtschaftsethik. Von Privatdozent Lic. August **Dell** in Gießen 270

Hauptgedanken einer schwedischen Glaubenslehre. Von Professor D. Gustaf **Aulén** in Lund 291

Das Problem des Irrationalen und seine Beziehung zur Theologie. Von Privatdozent D. Wilhelm **Bruhn** in Kiel 323. 407

Seite

Zu meinem Versuch einer neuen religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik. Von Professor D. Karl **Heim** in Tübingen 435

II. Kritische Berichte.

Der heutige Stand der Leben-Jesu-Forschung. Von Professor D. E. **von Dobschütz** in Halle a. S. 64
Religionswissenschaftliche Literatur. Von Professor D. Hermann **Faber** in Tübingen 151. 228
Wandlungen des christlichen Zeitgeistes (ausländische Literatur). Von Professor D. Karl **Bornhausen** in Breslau 305
Literatur zum Problem des Neuprotestantismus. Von Professor D. Dr. Heinrich **Hoffmann** in Bern 382
Neue Literatur aus dem Gebiete der Ethik. Von Pfarrer Siegfried **Mayne** in Gleiwitz 457

III. Zur Besprechung eingegangene Bücher 244. 321. 481

IV. Register

Namenverzeichnis 483
Sachverzeichnis 485

V. Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

Professor D. Gustaf Aulén in Lund 291
Professor D. Karl Bornhausen in Breslau 85. 305
Studienassessor Dr. Hellmuth Bötticher in Breslau 207
Privatdozent D. Wilhelm Bruhn in Kiel 323. 407
Privatdozent Lic. August Dell in Gießen 270
Professor D. E. von Dobschütz in Halle 64
Professor D. Hermann Faber in Tübingen 151. 228
Professor D. Karl Heim in Tübingen 435
Professor D. Dr. Heinrich Hoffmann in Bern 382
Pfarrer Siegfried Maync in Gleiwitz 457
Privatdozent Lic. Wilhelm Mundle in Marburg 245
Stadtpfarrer Lic. Rudolf Paulus in Besigheim 121. 342
Pfarrer Lic. Dr. Schultz in Hamdorf (Schleswig-Holstein) . . . 37
Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut 1. 195
Professor D. Horst Stephan in Halle 16
Professor D. Friedrich Traub in Tübingen 165
Professor D. Georg Wobbermin in Göttingen 104

Ueber philosophische Deutung der Religion.

Von

Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

Solange es ein philosophisches Denken gibt, fast ebensolange gibt es auch eine philosophische Deutung der Religion. Und diese philosophische Deutung der Religion war allemal ein Versuch, wie in möglichstem Umfang alles sonst so auch diese gegebene Größe dem Gesamtbilde der philosophischen Weltanschauung einzuordnen. Solcher Versuch ist ebenso von naturalistischen wie von idealistischen Voraussetzungen aus unternommen worden.

In die Gruppe der naturalistischen Deutungsversuche gehört von einflußreicheren neueren die Religionsdeutung Spenglers. Für alle idealistischen Religionsdeutungen ist Grundvoraussetzung irgendwelches Vorhandensein und klares Erfassen von übertatsächlichen Zusammenhängen. Die philosophische Deutung der Religion besteht hier in einer Einordnung derselben in die größeren Zusammenhänge des sei es mehr bei sich selbst erfaßten, sei es deutlich auf ein letztes Uebertatsächliches zurückgeführten Geisteslebens. Man versucht zu verstehen, was sie in diesem Zusammenhang zu bedeuten habe. So verfuhr die Religionstheorie der Systeme des deutschen Idealismus. Aus der Gegenwart gehört hierher „Das Ungegebene, eine Religions- und Wertphilosophie“ von Hermann Schwarz, 1921. Bei Schwarz haben wir beides: sowohl die Einzeichnung der Religion in die Zusammenhänge des geistigen Lebens, wie auch eine Deutung dieses ganzen Zusammenhangs aus einem letzten Uebertatsächlichen. Gegen die naturalistischen Religionstheorien erheben sich dieselben Bedenken wie gegen alle na-

turalistische Deutung geistiger Größen. Das soll uns hier aber nicht weiter beschäftigen.

Aber auch die idealistische Religionsdeutung begegnet Einwänden. Nicht anders wie bei der naturalistischen kommt es auch bei ihr immer wieder zu Mißkennung und Verzeichnung der wirklichen lebendigen Religion. Ist das nun lediglich Folge einer gewissen Voreiligkeit des Verfahrens? Oder sollte dieses immer wieder aufgedeckte Versagen der idealistischen Religionstheorien tiefere Ursachen haben, und es läge auch hier, wie bei den naturalistischen Theorien, das Vorbeireden an der wirklichen Religion im Wesen der Sache? So wenig die wirkliche Religion auf der Ebene des naturhaften Seelentums liegt, ebensowenig läge sie auf der Ebene desjenigen, was man zusammenfassend Geistesleben nennt; und darum könne es von diesem Ansatzpunkt genau sowenig gelingen, ihrer im wirklichem Verstehen habhaft zu werden wie von jenem.

Die idealistische Deutung der Religion bei Schwarz soll uns ein Anlaß werden, dieser Frage weiter nachzugehen.

Seinen Ausgang nimmt Schwarz in kosmologischen Erwägungen. Deren Gegenstand ist die Gottesidee als lediglich „kosmologische Figur“ oder „Erklärungsgrund“. Gott als kosmologischer Erklärungsgrund steht in zwei Formen zur Erwägung. Die eine Form ist der ontologische Theismus, die „Lehre vom Seinsmaximum“ (S. 8). Das Seinsmaximum erscheint hier durchweg als ein Existierendes und infolgedessen „als Einzelwesen unter Einzelwesen“ (S. 7), da „Existenz immer vereinzelt“ (S. 10). Dieser ontologische Theismus wird nicht weiter theoretisch durchgearbeitet. Als ernsthafter Welterklärungsgrund ist der theistische Gott durch die ihm wesentlich anhaftende Fassung als Einzelwesen neben Einzelwesen erledigt. Die andere Form der kosmologischen Gottesvorstellung ist der ontologische Pantheismus. Er lehrt nicht ein für sich seiendes Seinsmaximum, sondern das eine Sein als die „eine, letzte allgemeine Seinstiefe“ in dem welthaft Vielen (S. 8). Neben den theistischen Gott tritt damit die kosmologisch fruchtbare Idee der „Gottheit“, des noch unentfalteten Einheitsgrundes. Um deren zutreffende Erfassung bemüht sich eine kritische Durchdenkung des Wesentlichen aller bisherigen philosophischen Be-

mühung um die Erfassung dieses Einen. Folgendes deren Resultat.

„Für das Reich des Existierens muß ein Einheitsgrund angenommen werden; ohne das fiele die Welt in Stücke und hinge in der Luft“ (S. 68). Im Reich des Existierens selbst aber bleibt Einheit ungegeben. Daß sich „so äußerlich Existenz auf Existenz zusammenschließt“, ist nicht wirkliche Einheit alles Vielen (S. 61). Als neben, über oder vor den Dingen „schon verwirklicht gegeben“ und so für sich existierend, kann diese Alleinheit auch nicht gedacht werden. Sie wäre dann ja gar nicht mehr wirklich All-Einheit, weil sie, so für sich vorhanden, die Dinge „von sich ausstieße“. Bleibt nur übrig: „durch alles Existierende weist unaufgeschlossene und verborgene Einheitsmöglichkeit“ als ein Ungegebenes, in dem „die Richtung steckt, ein All“ d. h. wahrhafte Einheits- und Ganzheitslebendigkeit göttlicher Art „zu werden“. Diese „Gottheit“ ist es, „die in allem, was ist, zu sein versucht, und in keinem wirklich Sein und Leben gewonnen hat“ (S. 57).

Wohl also ist auch schon das Dasein der Welt dadurch bedingt, daß sich die Gottheit entfaltet hat. Aber damit ist lediglich „alles Was der“ — noch ausstehenden — „Einigung“ „aufgeschlossen“ (S. 69). Die Einigung selbst dagegen kann, wie gesagt, nicht auf der Ebene des Existierendens liegen. Dazu bedarf es eines „zweiten Versuches der Einheit, Leben zu werden“ (S. 61) als „Blitz einer höheren Seinsart“ „in das Existierende“, zumal das lebendig Existierende, hinein (S. 62), eines „Neusetzungswunders über das Reich der Entfaltungen hinaus“ (S. 31), wodurch „innerliche Einheitslebendigkeit erschafft“ wird (S. 69), nicht ein „All von Existenzen, sondern Geistigkeitsall“.

Diese höhere Seinsart ist zuerst einmal die des übereinzelhaften und überzeitlichen Geltens der Wahrheit. Da entsteht etwas im menschlichen Bewußtsein, das so gar nicht aus dem menschlichen Bewußtsein geboren sein kann. Diese Erscheinung versteht sich daher, daß „jene Einheit, die alles eint, sich aber“ — im Existierenden — „nicht zu eigenem Sein gefunden hat“ und nun als „Spannung“ — des Ungegebenen — „in der Tiefe der Dinge liegt“, aus ihrer Ungegebenheitstiefe in uns diese neuschöpferische Neusetzung vollzieht. In der Einheitsidee der geltenden Wahrheit „regt sich ein

erster Lebenshauch von der „Göttlichkeit“ der „Gottheit“ (S. 64).

Alles, „was uns vorher in Empfindungen und Wahrnehmungen wie Einzelnes und für sich Seiendes gegeben war“, „wird jetzt von uns in Synthesen des Wahrheitsdenkens unter objektiver Einheit gedacht“ (S. 64). Was so zur Erscheinung kommt, sind aber zunächst nur Wahrheiten, „geltende Gegenständlichkeit“ (S. 66), also noch immer Vereinzeltes. Das „Geistigkeitsall“ liegt noch darüber hinaus. Da ist auch alle vereinzelnde Gegenständlichkeit der Wahrheiten überwunden. Nicht in der Summe der Wahrheiten ist es erreicht, sondern in der lebendigen Idee der Einheitsgeltung und Allgemeingeltung der Wahrheit, wie sie in mir als wissenschaftlich Erkennendem lebt und ich in ihr. „Wissenschaftliche Methodik ist ein Wunderleben, wo die Einheit als Wahrheit in mir und ich als Denkender in der Einheit lebe“ (S. 66). So lebt nun die Einheit, die über ihren Entfaltungen ungegeben geblieben ist, in meinem Denkleben. So in mir lebend hat die Gottheit ihre göttliche Einheits- und Allheits-Wirklichkeit gefunden.

Wir haben in diesen Deduktionen schon alle entscheidenden Gesichtspunkte. Die Idee des „Einen“ nicht als eines für sich Gegebenen, sondern als aus der Ungegebenheitstiefe der „Gottheit“ heraus sich — und zwar neuschöpferisch — verwirklichenden Alleinheitslebens, das sich aber auch nicht wieder als ein besonderes für sich verwirklicht, sondern im menschlichen Denkleben mit seiner Alleinheitstendenz seine Erfüllung findet. „Wir sind damit aber noch nicht am letzten Ziele der Erfüllung.“ Es bedarf noch dessen, daß die Gottheit nun auch unser ganzes Leben ergreift, indem „sich auch eine t u e n d e Einheit aller Dinge in unserm Willen durchsetzt“ (S. 70).

Damit betreten wir den Boden der Axiologie. Die spekulative Deutung des Erkenntnislebens wird ergänzt und überhöht durch eine spekulative Deutung des menschlichen Wertlebens.

Das Erste ist hier, daß zunächst einmal „die Einheitsform des menschlichen Willens“ in die Erscheinung trete. Den Anlaß dazu gibt die Vielheit der Werterscheinungen; ihr gegenüber bedarf es des „synthetischen Vorziehens“, der „Persönlichkeitsentscheidung“. Wie immer diese „absolute freie Einheitstat des wollenden Ich“

ausfalle, steht hinter ihr erwachter „Hunger nach Einheit“, und darum geschieht sie „in sich sammelnder Kraft der Gottheit“. Die „schafft sich damit die Form“, in welcher allein „ungegebene Einheit Leben gewinnen kann“ (S. 154—160).

Ganz entscheidend kommt es des weiteren aber doch auch an auf die Art der Wahl. Wirklich „für die Gottheit“ wählt nur, wer zu unselbstischen Gefallenregungen Ja sagt (S. 160). Dabei „zerreißt“ wohl „die Oberflächeneinheit unseres Ich“; aber gerade so „kommt“ — in dem erwachten „gottheitlichen Wollen“ — „eine ganz anders gestraffte Lebensenergie hervor“ (S. 158). Zugleich ists „eine Umbiegung des kreatürlichen Vereinzelungsstrebens“, die mit solcher Hingabe hervorbricht (S. 191).

Am Ziele ist damit das gottheitliche Einheitsleben aber noch nicht. Wohl erzeugen die sozialen Gefallensregungen „über sie alle“ d. h. die vielen Einzelnen „hinweg und durch sie hindurch universale Einheitslebendigkeit“, indem die immer umfassenderen Gesamtexistenzen „das Leben vieler einzelner an sich ziehen“. Und noch übertroffen werden die meisten sozialen Fremdwerte „in der möglichen Universalität“ der menschlichen Gemeinschaft, die sie begründen, durch die „ideellen Fremdwerte“ (S. 75). Aber „innere Totalität“ oder All-Einheit ist hier nirgends erreicht. Die sozialen Gefallenregungen haften an der Idee vom „umfassenden Ganzen“; und davon macht selbst ihre Höchstform, die Hingabe an das nationale Staatsganze, keine Ausnahme. Darin aber liegt ein Moment der Vereinzelung, da jedes Ganze neben andern Ganzen erscheint (S. 78). Dazu kommt noch der „Widerstreit“ zwischen den drei Arten unselbstischer Hingabe (Mitmensch, soziales Ganzes, ideelle Geltung), deren jede für sich als besondere Art Gefallenregung einzelhaft neben den anderen steht. Es bedarf also dessen, daß „eine neue Art des Lebens in uns aufgeht“ durch neue schöpferische Setzung aus den Ungegebenheitstiefen. Erst eine „gelebte innerliche Wertallheit“ wäre — und zwar auch wieder unmittelbar sie selber — Gott nicht nur als Denkleben, sondern im Willen (S. 83). Aehnlich wie vorhin, im Zusammenhang der kosmologischen Gedankenlinie, der letzte Schritt darin bestand, daß anstelle der „geltenden Gegenständlichkeit“ der verschiedenen Wahrheiten das „Wunder-

leben" der wissenschaftlichen Methodik trat, in dem unmittelbar in meinem Denkleben die Einheit zum Leben kommt: in ähnlicher Weise wird auch in der axiologischen Gedankenlinie die letzte Lösung des Einheitsproblems durch eine Wendung von allem einzelnen Gewerteten, den „Werterscheinungen" — das den geltenden Wahrheiten parallele Gebilde — zum innersten Bestande des persönlichen Wertlebens selber gefunden. Der Anschein eines zerteilten Vielerlei des geistigen Lebens entsteht nur durch die falsche Orientierung an den mancherlei Objekten der Hingabe. Wohl muß „das geistige Leben stets von Objekten durchbildert bleiben". Aber sein eigentliches Wesen erhält es nicht von ihnen her. Wir sollen es vielmehr „nehmen als Etwas, das sich selbst lebt" (S. 220).

Und nun bedarf es nur noch dessen, daß dies Einheitsleben schlechthin sachlicher Hingabe in und bei sich selbst Allheit gewinnt. Auch diese aber wächst ihm nicht als „gegenständliche Unendlichkeit" von außen her zu, wie der faustische Drang es meint mit seiner Sehnsucht nach sachlich unendlichem Lebensgehalt. Sondern eben jene sachliche Hingegebenheit soll in sich selber unendlich werden als „allesseinkönnende Güte" (S. 219). So wird der Widerstreit zwischen den verschiedenen Formen selbstischer Hingabe von innen her aufgehoben und „gelebte innerliche Wertallheit" (S. 83) erreicht. Entsprechend wird auch das Schrankenhafte des Volkstums überwunden nicht dadurch, daß man „das Einheitsphantom aller Menschen im Kopfe", sondern dadurch, „daß man die Göttlichkeit eigener Menschenliebe" — eben auch wieder als allesseinkönnender Güte — im Herzen hat (S. 247). Auch das ist gelebte „innerliche Wertallheit", „axiologische Alleinheit" (S. 250). So „hat sich Gott in uns erfüllt" (S. 252).

Eine beständige Gefahr am Wege ist die „Wertverseinlung". Darum ist ein für alle mal streng zu unterscheiden zwischen der uns beseligenden Werthaftigkeit des Hingabelebens und der vor uns erscheinenden Wertartigkeit der Hingabeobjekte (S. 265). Nicht Wahrheiten, sondern das lebendige Wahrheitsdenken selber. Nicht die mancherlei Güter des unselbstischen Hingabelebens als werthaltige Entitäten, an deren seiendem Wert wir Anteil gewinnen, sondern die Allmöglichkeit solchen Hingabelebens bei sich selber

mit ihrer innerlichen allumfassenden Einheitlichkeit. Nicht eine „gegenständliche Unendlichkeit“ von außen her; sondern innere Unendlichkeit des Hingabelebens bei sich selbst.

Mit Religion haben diese Darlegungen es zunächst lediglich insofern zu tun, als es sich dabei um philosophische Spekulationen über den charakteristischen Gegenstand der Religion, Gott, handelt. Das für sich allein ergäbe aber noch nicht eine wirkliche Philosophie der Religion; es wäre lediglich eine mit der Grundthese der Religion sich beschäftigende Metaphysik. Und so ist es auch im Anfang der Untersuchungen mit ihrer Erörterung der metaphysischen Theorien vom All-Einen, anstatt daß den Wegen der eigentlichen Religion nachgeforscht würde. Schwarz gibt uns aber doch zugleich — und zwar in engster Verflechtung mit seinen metaphysischen Spekulationen — fortlaufend immer mehr auch eine philosophische Theorie der Religion selbst. Der Grundgedanke jener Spekulation war Auflösung aller seienden Gottheit. An deren Stelle trat der schöpferische Gottesprozeß werdender Gottheitlichkeit, nicht irgendwo abgesondert für sich, sondern unmittelbar in unserer zu „axiologischer Alleinheit“ sich gestaltender Geistigkeit. Darum ist hier denn auch zu Recht bestehende Religion nicht irgendwelches Verhältnis zu einem Seienden. Im Gegenteil: „Hat sich Gott in uns erfüllt, so zerrinnt alle Gotterscheinung vor uns. Was braucht es“ — wie im empirischen Christentum — „der Bildform der Liebe, wenn sie Erlösungsmacht unseres Lebens geworden ist?“ (S. 252). Und zwar das geworden nicht durch „Einwirkung eines jenseitigen Gottes“ (theistisch) oder „als Hervortreten eines (gegebenen) göttlichen Feingehaltes in uns“ (mystisch), sondern in jenem Prozeß, der ganz eigentlich ein schöpferischer ist, als „die sich vollendende Setzung von Gott-Ungegeben“ (S. 252) in und mit der axiologischen Alleinheit unseres Wertlebens. Damit ist alles und jedes eigentliche Beziehungsverhältnis ausgeschlossen. Jenes vollendete Wertleben unserer Seele ist ja selber Gott in seiner Erfüllung. Auch Religion nimmt also dieselbe entschiedene Wendung hinweg von allem Festgelegtsein auf irgendwie Objektives zur Alleinheitsform des Subjektslebens. Eben jene Alles sein könnende Güte, in welcher der Gottesprozeß seine letzte und höchste Setzung erreicht,

ist ohne alle Objektbezogenheit unmittelbar so in sich selber vollendete Religion. Religion ist gegenstandslose Seligkeit innerer Alleinheit unseres Lebens.

Diese sie gänzlich entobjektivierende, ganz auf den subjektiven Prozeß des Alleinheitwerdens zurückführende Deutung sowohl Gottes als der Religion wird sicher nicht die Zustimmung einer Frömmigkeit finden, die in der wirklich gelebten geschichtlichen Religion wurzelt. Das ist gar nicht die wirkliche Religion; es ist entrealisierte Religion, Religion auf dem Prokrustesbett philosophischer Deutung, hier bei Schwarz genau so wie seinerzeit bei andern auch idealistischen Religionsdeutern. Das wäre denn ein neuer Beweis dessen, daß das ganze Unternehmen philosophischer Deutung der Religion in der Tat in sich undurchführbar ist — wenn der Ausgang des Unternehmens bei Schwarz nicht vielleicht doch mit besonderen Voraussetzungen grade seines religionsphilosophischen Denkens zusammenhängt.

Da ist zunächst auffallend, wie wenig Schwarz die Spannung zwischen seiner Religionsdeutung und der geschichtlichen Religion in ihrer tatsächlichen Erscheinung schwer nimmt. Nicht, daß er davon nichts merkte. Er setzt sich vielmehr mit ihr auseinander. Der Grundgedanke seiner philosophischen Kritik der empirischen Religion ist, daß es sich da überall eben um jene Verseinelung handle, die als Gefahr am Wege alles Wertlebens lauert. Theismus und Pantheismus sind die beiden charakteristischen Formen solcher Verseinelung. Das höchste Gut, „das sich in unserem Willen schaffen will", wird hier in der Form einer „seienden Wertessenz" als gegeben vorgetäuscht (S. 124). Die verhängnisvolle Folge des ontologischen Irrtums ist auch hier, daß die Hingabeenergie des Tuns gehindert wird (S. 121). Anstatt Gefäß des höchsten Werdens zu werden, will man höchstes Gut schmecken (S. 136). Bei der theistischen Form erwartet man als Einwirkung eines jenseitigen Gottes, daß er „das Gute unseres Lebens in Gnadenakten wiederherstellt", während es sich doch tatsächlich handelt „um werdende Wesentlichkeit, die mitten in uns unguten Menschen . . . als lebendige Güte innerlich begnadendes Lebenswunder schafft" (S. 226).

Das Auffallende an dieser Auseinandersetzung, die grade, was für den Frommen der geschichtlichen Religion das entscheidend Bedeutsame ist, souverän beiseite schiebt, liegt in dem Umstand, daß Schwarz, wiewohl er den Unterschied sieht, das ganz eigentlich Revolutionäre seiner philosophischen Religionsdeutung gar nicht zu empfinden scheint. Für ihn vielmehr handelt es sich bei dem allem anstatt um einen ganz eigentlich neuen Typus Religion — so neu, daß man fragen kann, wiefern dies von ihm als Religion bezeichnete Gebilde mit dem bis daher Religion Genannten überhaupt noch etwas zu tun habe — lediglich um eine Klärung dessen, was immer und überall als Religion gegolten hat. Wie selbstverständlich steht gleich im Anfang eine Feststellung darüber, was „das religiös ergriffene Gemüt" meint, wenn es „von Gott spricht"; und diese Feststellung will unzweifelhaft das Allgemeinreligiöse zum Ausdruck bringen. Dort aber schon heißt es, was das religiöse ergriffene Gemüt meint, ist „keine erste Ursache", „hat keine kosmologischen Bezüge", d. h. aber: es ist frei von aller von dorther drohenden Verseinelung. Sondern es ist eine „unsagbare Wertfülle, in deren inwendigem Reichtum alle innere Zerrissenheit heil wird" (S. 2). Von da aus geht es dann allerdings gradlinig hinüber zu Schwarz' philosophischer Religion. Aber dies doch nur darum, weil jene grundlegende Behauptung über das religiöse Gemüt aus einer merkwürdigen Unbekümmertheit um die empirische Religion heraus erfolgt ist.

Wer im Unterschied von Schwarz eine gründliche Phänomenologie der wirklich gelebten und in mancherlei Erscheinungsformen geschichtlich einfach gegebenen Religion für eine unerläßliche Voraussetzung auch aller philosophischen Deutung der Religion ansieht, der kann jene grundlegende Feststellung über den religiösen Gott nur mit Befremden lesen. Wenn etwas für den Frommen der wirklichen geschichtlichen Religion von Bedeutung ist, so doch grade dieses, daß sein Gott auf das allerstärkste „kosmologische Bezüge" hat, nämlich daß er die entscheidende Macht des Daseins, Letztwaltendes und Letztwirkliches ist. Und darauf gründet dann das Zweite: alle geschichtliche Religion ist deutlich Beziehungsverhältnis zu diesem Letztrealen, nicht aber ein beziehungsloses Bei-sich-selbst-

sein. Dann aber wird man den Widerstand aller in geschichtlicher Religion wurzelnden Frömmigkeit gegen solche Entrealisierung der Religion sehr beachtlich finden als einen Protest gegen ein allzurasches Verfahren und als berechtigte Infragestellung der so gewonnenen Resultate.

Ursache des Fehlschlags der philosophischen Deutung der Religion sind dann aber besondere Voraussetzungen dieses religionsphilosophischen Denkens. Es fehlt an einer mit allem Deuten unvermengten Phänomenologie der Religion als solider Grundlage der Aufstellungen. Dann aber läßt sich daraus nichts folgern in der Richtung einer Unzulänglichkeit des philosophischen Nachdenkens überhaupt, sobald es sich um die Religion handelt; sondern lediglich dieses philosophische Denken ist dazu unzulänglich, nicht weil es besonders typisch philosophisch oder vernünftig wäre, die Vernunft aber an diese Dinge eben nicht herankann; sondern weil wir es hier mit einer Religionsphilosophie zu tun haben, welche das philosophische Deuten schon in die grundlegende Aufnahme der Tatbestände hineinmengt.

Der eigentümlich problematische Ausgang dieser philosophischen Religionsdeutung hat aber doch noch eine andere Ursache. Es liegt ganz ersichtlich auch an dem für jede philosophische Deutung der Religion unvermeidlichen Versuch, die Religion zum Zweck solcher Deutung dem Zusammenhang des übrigen Geisteslebens einzuzeichnen. Die empirische Religion rückt mit andern Formen der Verseinelung zusammen; und die echte Religion ist einfach die erreichte Totalität oder Allheit des geistigen Lebens selbst. Das gerade führt zu jenem Abschneiden alles ernstlichen „Darüber-hinaus“. Alles solche „Darüber-hinaus“ fällt unter das Verdikt: Verseinelung. Als religiöse Wirklichkeit bleibt im Grunde nur übrig die leere Form innerer Alleinheitlichkeit.

Auch hier wieder entsteht die Frage: ist das eine Folge des philosophischen Bestrebens, die Religion den Zusammenhängen des geistigen Lebens einzufügen? So daß also solches Bemühen durch sich selbst zur Entrealisierung und Verflüchtigung der spezifischen Eigenart der Religion führen muß, da man die Religion in Zusammenhänge hineinzwinge, in die sie ihrer ganzen Art nach

einfach nicht hineinpasse. So liegen aber die Dinge auch an diesem Punkte nicht. Die eigentümliche Entrealisierung der Religion bei Schwarz hat vielmehr ganz deutlich ihre besondere Ursache an der Art und Weise, wie hier das geistige Leben verstanden wird. Es ist ja auch gar nicht nur die Religion, die hier entrealisiert wird. Alles geistige Leben wird ähnlich abstrakt verflüchtigt. Es wird alles in das Schema der zu verwirklichenden Einheit gespannt, ein Schema, das nicht selber kulturphilosophischem Nachdenken entsprungen ist, sondern grundlegend vorausgeschickten, sehr abstrakten Erörterungen über die kosmologische Idee des Alleinen. Mit so blassen Gedankengespenstern wird man überhaupt keiner geistigen Wirklichkeit gerecht. Daß dies Schema der Religion gleichfalls nicht gerecht zu werden vermag, beweist darum auch nicht gegen den Versuch eines kulturphilosophischen Verständnisses der Religion durch ihre Einordnung in die größeren Zusammenhänge des geistigen Lebens.

Nach dem allem können wir also nicht sagen: die Religionsphilosophie des Ungegebenen beweist aufs neue, daß philosophische Deutung der Religion — und sei es auch idealistische — ein von vorneherein verfehltes Unternehmen ist. Das Versagen dieser Religionsphilosophie hat zu deutlich seine individuellen Gründe.

Aber auch den gegenteiligen Beweis erbringt diese neue Religionsphilosophie nicht. Im Gegenteil, sie verstärkt vielmehr doch den Verdacht, daß bei allem solchem Versuch ein Grundirrtum mit unterlaufen müsse, der allein das immer erneute Versagen erklären könne.

Aber, wann urteilen wir denn überhaupt von einer philosophischen Deutung der Religion mit Recht, sie habe versagt? Einfach dann schon, wenn die philosophische Deutung nicht mit dem zusammenstimmen will, wie der naive Religionsglaube die Dinge ansieht? Es ist doch vielmehr immer so, daß der weiteren Ueberschau die Dinge sich alle anders ausnehmen als einer bestimmten perspektivischen Einstellung und Einengung. Und darum ist es auch nicht die Spannung zwischen der empirischen Religion und der philosophischen Religionsdeutung für sich allein, was uns

in unserem Falle von einem Versagen reden läßt, sondern vielmehr die ungenügende Begründetheit dieser Abweichung.

Jene Spannung ist in sich selbst ohne weiteres ein Versagen nur unter einer bestimmten Voraussetzung. Wenn nämlich feststeht, daß für das religiöse Gebiet besondere Verhältnisse bestehen, denen zufolge ein Sichirren des religiösen Bewußtseins über sich selbst von vorneherein ausgeschlossen ist. Diese Voraussetzung aber besteht nur dann, wenn das religiöse Selbsturteil in einer Gewißheitssphäre liegt, an die keinerlei Vernunfterwägung heranreicht, d. h. aber, wenn hier alle Gewißheit und wirkliche Erkenntnis auf unmittelbare göttliche Erleuchtung und nur auf diese gestellt ist. Solcher Rückgang auf die Selbstgewißheit der Religion wäre dann aber zugleich das Ende alles dessen, was man bisher unter Religionswissenschaft oder auch unter wissenschaftlicher Theologie verstanden hat.

Im besonderen auch aller Versuch, die Religion durch Einordnung in die Zusammenhänge des geistigen Lebens zu deuten, würde sich unter dieser Voraussetzung von vorneherein verbieten. Religion ist dann nicht mehr eine menschliche Erscheinung wie das geistige Leben; sie ist unmittelbares Herantreten Gottes. Mit jedem solchen Einordnungsversuch zöge man sie auf die irdisch-menschliche Ebene herab, über die sie ihrer besonderen Art nach gerade hinausliegt.

Hinter all solchen Gedanken steht letztlich, wenn man sie zu klarer Konsequenz durchdenkt, die schroffe Gegenüberstellung der religiösen Wirklichkeit — und zwar der wahren Religion — mit dem, was das gottferne Menschentum von sich aus zu schaffen vermag. Und dahin gehört auch die gesamte Geisteskultur einschließlich des philosophischen Denkens. Unter dieser Voraussetzung ist allerdings Religionsphilosophie eine Unmöglichkeit.

Der Philosoph mag nun wohl dazu neigen, solcherlei Gedanken als Auswirkungen eines aller reflexionslosen Religion anhaftenden Vorurteils einfach beiseite zu legen. Anders der Theologe. Je mehr ihm das Gottesverhältnis der Religion eine ganz besondere Wirklichkeit ist, um so weniger leicht wird er solche Gedanken nehmen,

die so ersichtlich gerade mit voller Kraft religiösen Lebens in Zusammenhang stehen.

Der eine Hauptpunkt der Auseinandersetzung wird zu liegen haben bei der Frage nach dem Recht so gänzlicher Herausrückung alles Geistigen — und für unseren Fall besonders des wissenschaftlichen Forschens mit seiner Gipfelung in der philosophischen Besinnung — aus allem Gotteszusammenhang; die andere Haupterwägung wird sich mit der anderen Seite der Sache zu beschäftigen haben, nämlich mit jener Herauslösung der Welt der — wahren — Religion zu einer Welt schlechthin für sich.

Es soll also jedes Urteil über Dinge der Religion gänzlich der ratio entzogen werden. Da richtet sich unser Blick auf die große Mannigfaltigkeit und sogar Gegensätzlichkeit des religiösen Urteilens, gerade auch, wo es mit dem Prinzip eines besonderen religiösen, z. B. des pneumatischen inneren Gewißwerdens arbeitet. Das läßt uns Ausschau halten nach einer Beurteilungsinstanz, die nicht so mit dem Subjektiven und Erlebnishaften ganz eigentlich unlöslich verwachsen ist. Und hier bestehen nun nur zwei Möglichkeiten. Entweder man versucht sich aus der Gefahr eines bloßen Subjektivismus innerer Vergewisserungen herauszuretten in einen strengen Objektivismus einfach gegebener Offenbarungstatsachen. Oder wir suchen die dem Subjektivismus entnommene Beurteilungsinstanz — nun eben in der ratio. Wohl untersteht auch diese subjektiven Einflüssen. Hier aber besteht die Möglichkeit einer streng methodischen und darum zugleich kontrollierbaren Befreiung davon; und es ist hier auch immer, allerdings mit mehr oder weniger Erfolg, wie es nun einmal im Aufgabe- und Werdecharakter alles Geistigen liegt, darum gerungen worden.

Die Konsequenz also der Isolierung der religiösen Sphäre ist ihre Auslieferung entweder an das kategorische „Es ist eben so" oder an das ebenso kategorische „Es ist mir so". Das aber bedeutet das Ende aller irgendwie methodischen Erörterung. Nur der Rückgang auf die ratio vermag uns wirklich aus dieser Situation herauszuhelfen. Gerade diesen einzigen Ausweg aber verbietet jene Isolierung der Religion. Die Konsequenz aus dem Ansatz macht den Ansatz zum mindesten höchst verdächtig.

Und was jene Herauslösung selber betrifft — alles und jedes Gottfinden und -haben trägt auf das allerdeutlichste das Gepräge des Menschentums an sich. Nicht nur, daß die empirisch gegebene Welt der Religion genau ebenso hinter ihrem Sollen zurückbleibt wie die empirischen Tatbestände des Geisteslebens sonst hinter dem ihrigen. Sondern auch dort, wo die letzten Tiefen deutlich spürbar werden, bleibt der Erdenrest zum mindesten doch menschlicher Enge und menschlicher Schranken. Gottes Offenbarung steht wirklich ganz auf dem Boden des Menschentums. Je deutlicher wir das sehen und immer aufs neue zu sehen bekommen, um so zweifelhafter wird uns das Recht so völliger Herauslösung der Religion als einer Größe schlechthin anderer Art aus den Zusammenhängen des menschlichen Geisteslebens.

Und dann die andere Seite der Sache: die Herausverweisung alles Geistigen, das außerhalb des unmittelbaren Gottesverhältnisses der wahren Religion liegt, aus dem Gotteszusammenhang und seine völlige und restlose Einbeziehung unter den religiösen Begriff der Welt. — Was man so gegeneinander stellt, sind die letzten Tiefen hier und dort. Hier Erschließung und Erfassung Gottes; dort sonst allerlei Muß und Forderung. Wohl auch Gehorsam und Treue und darin eigentümliche Formen der Entthronung des amor sui, Unterordnung sogar auch des Gesamtmenschentums unter ein irgendwie höheres Soll; aber nicht das unum necessarium der Gottesunmittelbarkeit. Denn so scheint hier die Scheidung gehen zu müssen: entweder Gott und dann bewußt eben er und nur er allein und immer ganz unmittelbar er selbst; oder nicht unmittelbar so und dann an ihm vorbei und alles eine Welt außer ihm. Die Forderung unmittelbarer Gottesausschließlichkeit steht dahinter. Und sie stützt sich darauf, daß Gott, eben weil Gott, ohne solche Ausschließlichkeit gar nicht gedacht werden könne. Die religiöse Unmittelbarkeit zu Gott gilt als der absolute Maßstab. Und deshalb werden all jene letzten Verbindlichkeiten eigentümlicher Art abgelehnt, wie sie hinter dem geistigen Leben in seinen verschiedenen Erscheinungsgebieten stehen. Selber außerhalb des tiefsten Erlebens dieser Zusammenhänge gestellt, beurteilt man sie aus solchem Mangel wirklicher Ueberschau heraus

lediglich nach den Maßstäben des eigenen besonderen Erfahrungskreises, in welchem alles unter dem einen Muß der Unmittelbarkeit zu Gott steht. Weil man anderswo diese Unmittelbarkeit zu Gott nicht findet, vermag man ihn dort überhaupt nicht zu finden. Man überträgt hier unwillkürlich die Enge des eigenen religiösen Erlebnishorizontes in Gott selber. Und darum allein verschwinden hier alle weiteren Perspektiven eines Gotteswillens, der im Gesamtgeistigen Ziele verfolgt, deren letztes Zusammenstimmen uns allerdings unübersehbar bleibt.

Liegt aber die außerreligiöse Geisteswelt nicht darum allein außerhalb der Gottessphäre, weil sie nicht unmittelbar selber unter dem spezifisch religiösen Vorzeichen der Unmittelbarkeit zu Gott steht, ist vielmehr auch in ihrem besonderen Sollen Gottesstimme, dann ist auch strenger Gehorsam den Forderungen und Methoden wissenschaftlichen Denkens gegenüber Gottesgehorsam, auch da, wo das Gebiet der Religion nicht etwa nur in seinen mehr profanen Aeußerlichkeiten, sondern bis in seine Tiefen hinein wissenschaftlicher Durcharbeitung unterstellt wird. Und wenn es bei der philosophischen Deutung irgendwie nicht stimmen will, so ist das nicht die unvermeidliche Folge eines im Prinzip falschen Ansatzes, sondern lediglich die Folge mangelnder Ueberschau und mangelnder Vorurteilslosigkeit, der Fehlerquelle bei aller und jeder wissenschaftlich begründeten Einsicht. Jedenfalls ist kein Anlaß, aus dem Mißlingen eines Versuches auf die Falschheit des ganzen Unternehmens zu schließen. Ein anderes Verfahren philosophischer Deutung der Religion als eben dieses, daß man sie dem Gesamtzusammenhang des Geistigen einzuzeichnen versucht, wird dabei aber wohl kaum in Anwendung kommen können.

Zur gegenwärtigen Lage der vergleichenden Konfessionskunde.

Von

Professor D. Horst Stephan in Halle a. d. S.

Als Kattenbusch 1892 die Symbolik als „vergleichende Konfessionskunde" neu begründete, da nannte er sie eine in besonderem Maße aktuelle Wissenschaft. Allein obwohl er damit nur allzu recht hatte, ist sie in ihrer Entwicklung seitdem wenig vorwärts geschritten. Kattenbusch selbst hat ihr zwar noch manche wichtige Gabe geschenkt, aber sein Hauptwerk blieb auf den 1. Band, die Darstellung der orthodox-anatolischen Kirche, beschränkt. Loofs, der ihm 10 Jahre später zur Seite trat, fügte doch in seinem (wiederum einzig erschienenen) 1. Band nur den römischen Katholizismus hinzu und begnügte sich im übrigen ebenfalls mit wertvollen Beiträgen über Einzelkirchen und Einzelpunkte. An einen Gesamtaufriß der neubegründeten Wissenschaft wagte sich nur F. K. Müllers einbändige Symbolik (1896). Sie erwarb sich ein hohes Verdienst, indem sie die neue Auffassung auf den Protestantismus anzuwenden versuchte und auch nach mancher andern Seite hin die Folgerungen zog. Trotzdem bedeutet auch sie keine volle Verwirklichung der neuen Gedanken. Sie blieb in der starken Bevorzugung der Lehre dem überlieferten Typus treuer, als es sich mit ihrer Absicht vertrug, und versäumte es fast ganz, den Protestantismus auch als Einheit zu erfassen. Sein Werk hat ihn selbst, wie es scheint, nur wenig befriedigt; denn er hat eine Neuausgabe des längst vergriffenen Buches bis heute unterlassen.

Nun kam die Bewegung ins Stocken. Die Umbildung der Symbolik, die so mutig begonnen wurde und so rasch drei wichtige Vertretungen fand, besteht demnach bis heute im wesentlichen aus Anläufen, die nicht voll zum Ziele führten. Die neueste Symbolik, die von Kunze (1922), bedeutet sogar, trotz manches Fortschritts in gewissen Einzelfragen, grundsätzlich betrachtet einen Rückschritt hinter die längst erreichte Linie.

Diese Lage macht es dringend notwendig, Art und Aufgabe der „Symbolik" aufs neue zu erörtern. Desto notwendiger, weil ihre praktische Bedeutung seit 1892 noch unvergleichlich gestiegen ist. Die konfessionelle Frage greift immer tiefer und mächtiger in das wirtschaftliche, soziale und geistige Leben, in die innere wie in die äußere Politik hinein; sofern sie die Fragen nach der Einheit des Protestantismus und nach der Möglichkeit einer praktischen Arbeitsgemeinschaft der Kirchen, also einer Art kirchlicher Weltpolitik berührt, gewinnt sie wachsenden Einfluß auch auf unser kirchliches Wollen. Und daß sogar tief religiöse Fragen hier immer lauter nach Klärung rufen, werden wir mehrfach sehen. Ohne Uebertreibung darf behauptet werden, daß die vergleichende Konfessionskunde heute alle andern theologischen Gebiete an aktueller Bedeutung überragt. Zu der aktuellen Bedeutung aber tritt die für die wissenschaftliche Gesamtentwicklung. Die meisten vor allem der methodischen Fragen, die heute in den verschiedenen historischen und systematischen Gebieten der Theologie der Lösung begehren, laufen in der Symbolik zur Einheit zusammen; sie zeigen gerade darin erst die ganze Vielstrahligkeit der Wissenschaft vom religiösen Leben. Ist darnach die Symbolik ein ganzer Mikrokosmos der Theologie, so erklärt es sich, daß sie keinem der üblichen Gebiete eingegliedert werden kann. Sie ist weder nur historische noch lediglich systematische Theologie, sondern immer beides zugleich; sie beweist durch ihr Dasein, daß auch diese Trennung (wie jede) nur vorbereitenden Wert besitzt und in Wirklichkeit über sich selbst hinausweist auf das einheitliche Verständnis des religiösen Lebens.

Versuchen wir die Lage zu klären, indem wir wenigstens einige kurze Blicke erst auf die eigentümlich verwickelte Geschichte der Disziplin und dann auf ihre heutigen Aufgaben werfen.

1. Das Ergebnis der Geschichte der Disziplin.

Die Wurzeln der Symbolik liegen an zwei ganz verschiedenen Stellen, einerseits in der altprotestantischen Polemik, anderseits in der wissenschaftlichen Einleitung zu den Bekenntnisschriften, die vor allem auf lutherischem Gebiete gepflegt wurde. Dort, wo es sich um Normierung handelte, herrschte der systematische Zug, hier der historische, obschon keiner von beiden ganz ausschließlich. Nun drängte aber sowohl die polemisch-systematische Behandlung des Verhältnisses der christlichen Konfessionen wie die historische Einleitungswissenschaft über sich selbst hinaus. Diese machte im Grunde mehr die Schwierigkeit des eigenen Symbolbestandes klar, als daß sie ihnen zur Lösung verhalf. Und jene konnte die Frage nicht lösen, die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts immer dringender die Herzen bewegte: ist wirklich das ganze Christentum in der eigenen Konfession lebendig, und sind die andern nichts als Irrtum oder Bosheit? Irenik und Synkretismus konnten nicht genügen. Sie ersetzten die polemische durch eine friedliche Einstellung, ohne doch die Gesamtbetrachtung zu vertiefen, und wurden weder dem Gemeinbesitz des Christentums noch den Besonderheiten der Konfessionen und ihrer inneren Bedeutung gerecht. So blieb die Stimmung, die in den bekannten Versen widerklingt: „Luthrisch, päpstisch und calvinisch, diese Glauben alle drei sind vorhanden, doch ist Zweifel, wo das Christentum dann sei."

Eine Umbildung jener beiden Wurzeln zu einer einheitlichen Wissenschaft, die dann auch diesen Fragen nachgehen konnte, hätte auf geradem Wege nur gefunden werden können, wenn der Protestantismus sich kräftiger auf das Wesen des evangelischen Glaubens besonnen und von da aus die konfessionellen Bildungen verstanden hätte. Da solche religiöse Vertiefung auch dem Pietismus nirgend gelang, der doch in dem Rückgang von der Lehre auf das Leben und in den zahlreichen Verbindungen von Christen verschiedener Konfession manche gute Vorbereitung bot, so bedurfte es starker Umwege und zwar in der Richtung der allgemeinen theologischen Entwicklung.

Diese allgemeine theologische Entwicklung aber führte in

Deutschland zunächst zu einer mächtigen Ausweitung der geschichtlichen Arbeit. Die Spätorthodoxie, die Theologie des Uebergangs und der Aufklärung, sie alle bemühten sich eifrig, den Vorsprung einzuholen, den hier vor allem die englische und die holländische Theologie gewonnen hatte, und leisteten dabei wahrhaft Großes. Freilich schloß ihre Arbeit eine grundsätzliche Veränderung ein: für die historische Einstellung schwand in wachsendem Maße die Absolutheit des eigenen Besitzes dahin; die Gegensätze wurden relativiert, aus den Konfessionen wurden „Religionsparteien"; d. h. sie verfielen gleichmäßig dem Verdacht der Einseitigkeit und historischen Zufälligkeit.

Hier traf nun auch die wissenschaftliche Behandlung des Verhältnisses der Konfessionen mit der wissenschaftlichen Einleitung in die Bekenntnisschriften zusammen. Indem man die fremden Konfessionen nicht mehr lediglich bekämpfen, sondern in ihrem Bestand, in ihrem Zusammenhang mit dem ursprünglichen Christentum und ihrer eigentümlichen Entfaltung kennen lernen wollte, hielt man sich zunächst an ihre Lehrnormen. Man verglich sie mit den eigenen; und wie man überhaupt in dieser Zeit die eigene Konfession relativieren lernte, so verloren dabei auch die eigenen Symbole den Glanz der Absolutheit. Man konnte daher nun den Begriff der Symbole ohne inneres Widerstreben für die mannigfaltigen Lehrnormen der christlichen Kirchen verwenden; J. G. Walchs Bibliotheca theologica (1757) bringt z. B. unter „scripta symbolica" auch die Lehrnormen der Katholiken, Reformierten, Griechen, sogar der Waldenser und Sozinianer. Damit war die „Symbolik" als vergleichende Darstellung der verschiedenen kirchlichen Lehren ermöglicht. Faßte man sie aber ernsthaft ins Auge, so wurde ein weiterer Fortschritt notwendig: der Versuch, von dem Vergleich der Symbole zu dem der gesamten Lehrzusammenhänge überzugehen, aus der Fülle der einzelnen Lehren die grundlegenden herauszuheben und von ihnen aus die übrigen als einheitlichen, charakteristischen Organismus zu verstehen. Dieser Versuch war das letzte Wort, das die Aufklärung zur Symbolik sprechen konnte; wir begegnen ihm in Plancks berühmtem „Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien nach ihren Grund-

begriffen, ihren daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen", 1796. Nur der Name „Symbolik" brauchte noch hinzugefügt zu werden — was bald genug durch Marheineke geschah (1810. 12).

Auf der Höhe des Planckschen Programms — mehr als ein solches gab Planck nicht — sind die historischen und die systematischen Wurzeln der Symbolik wirklich bis zu einem gewissen Grade miteinander verbunden. Sie mußten sich verbinden, sobald die symbolische Einleitungswissenschaft sich auf alle Konfessionen auszuweiten und die Polemik sich in eine vergleichende Durchdenkung aller Konfessionen oder doch ihrer Lehren zu verwandeln begann. Allein der Fortschritt war um einen teuren Preis erkauft. Das Zurücktreten des polemischen Zuges hatte den systematischen aufs tiefste gelähmt. Er war nur insoweit lebendig geblieben, als der Vergleich und die Unterscheidung der Grundlehren von den übrigen es unbedingt erheischte. Aber es war jede Spur der Erkenntnis verschwunden, die doch der berechtigte Kern der Polemik gewesen war: daß nämlich die Symbolik eine normative Wissenschaft ist, also messen und beurteilen muß. Hätte man das systematische Moment der Symbolik wirklich erfaßt, so wäre man auch über den Mangel hinausgeführt worden, der dieser Wissenschaft von ihren Ursprüngen her anhaftet, über den Intellektualismus. Um Lehren hatte es sich in der Polemik wie in der symbolischen Einleitungswissenschaft gehandelt, die Lehre war auch im wesentlichen der Gegenstand der neuen vergleichenden Behandlung der Konfessionen. Wenn Planck darüber hinaus auf „praktische Folgen" der Lehrunterschiede hinwies, so war damit noch nicht viel geholfen. Denn erstens war es eben nicht mehr als ein Hinweis, und zweitens handelt es sich um unendlich viel mehr als um praktische Folgen, nämlich um die religiösen Verschiedenheiten, aus denen erst die der Lehre entspringen.

Damit war die Aufgabe für die Entwicklung der Symbolik im 19. Jahrhundert gestellt. Es galt erstens das von Planck entworfene Programm durchzuführen; man mußte zweitens von der Vergleichung der Lehre zu der des religiösen Lebens und seiner unendlich mannigfachen Auswirkungen übergehen; man mußte drittens die gewaltige Fülle des Stoffes, die sich dabei ergab, so

erfassen und bearbeiten lernen, daß die Konfessionskunde nicht in bloße Beschreibung oder bloßen Vergleich aufging, sondern mitten im geschichtlichen Verständnis die Höhe systematisch-normativer Darstellung erreichte.

Die idealistische Theologie, die der Aufklärung folgte, versuchte die Aufgabe wenigstens einigermaßen zu lösen. Marheineke gab nicht nur, wie erwähnt, der Disziplin den Namen „Symbolik“ und führte nicht nur Plancks Programm nach mancher Seite durch, sondern er dachte auch über die Lehre hinaus an Verfassung, Kultus, Disziplin der Konfessionen. Doch brachte er es gerade dabei wieder nur zu programmatischen Andeutungen, nicht zu wirklicher Durchführung seiner Gedanken. Und der Einblick in den normativen Charakter der neuen Wissenschaft blieb ihm völlig verschlossen. Das historische Begreifen der konfessionellen Verschiedenheit schien ihm das höchste, letzte Ziel; die Hegelsche Philosophie lehrte ihn, alle Konfessionen als Erscheinungen der christlichen Idee und damit als ebenso relativ wie an ihrem Orte notwendig verstehen.

Eine breitere Ausgangsfläche bot Schleiermacher. Wir finden bei ihm sogar mehrere Ansätze in der Richtung auf die Neuerfassung der Konfessionskunde. Am wenigsten kommt in Betracht, was er in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (1811, ²30) wohl unter dem Einfluß Marheinekes „Symbolik“ nennt: die Vergleichung der verschiedenen Lehrbegriffe. Aber er sieht, daß damit noch längst nicht alles getan ist; die Symbolik ist ihm lediglich ein besonderer Teil einer größeren Wissenschaft, die trotz ihres seltsamen Namens „Statistik“ eine große Aufgabe erhält: hier soll das Verhältnis der verschiedenen Kirchengemeinschaften nach ihrem ganzen Zustand dargestellt werden; ausdrücklich werden dabei genannt „die Stärke und Gleichmäßigkeit, womit der eigentümliche Gemeingeist“ jeder Gemeinschaft „die ganze Masse durchdringt“, insbesondere die Kirchenverfassung, das Verhältnis zu andern religiösen und areligiösen Gemeinschaften (Staat, Wissenschaft). Bleibt hier die historische Einstellung herrschend, so faßt Schleiermacher — freilich für einen andern Zweig der Theologie — doch auch die Aufgabe der Normierung ins Auge. Die „philosophische Theologie“, die überhaupt einen stark normativen Charakter besitzt,

fordert mit eigentümlicher Umprägung des Begriffes „Polemik“ eine Selbstkritik der eigenen Frömmigkeit und eine Arbeit am „Wesen des Protestantismus“, die — wenn einmal durchgeführt — die fruchtbarsten Folgen auch für seine „Statistik“ und „Symbolik“ hätte haben müssen. Damit waren die Ansätze für die Lösung der Probleme gegeben, die der Konfessionskunde des 19. Jahrhunderts aus der Vorarbeit und der Unzulänglichkeit der früheren Theologie erwuchsen. Durchgeführt hat Schleiermacher sie nicht. Seine Größe war hier wie überall mehr die Stellung als die Lösung der Probleme.

Was einem Schleiermacher nicht gelang, das blieb erst recht den Epigonen versagt, die nun ein halbes Jahrhundert hindurch die theologische Wissenschaft pflegten. Auch die besten der Lehrvergleichungen, die man mit unermüdlichem Eifer verfaßte, führten nicht grundsätzlich weiter. Höchstens K. v. Hase ist eine rühmliche Ausnahme. Sein „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche“ (1862, [6]94, ohne Anmerkungen neu hrsg. von Krüger, 1900), suchte in diesem Ausschnitt der Symbolik sowohl die Schranken der bloßen Lehrbehandlung wie die des bloßen geschichtlichen Vergleichs zu überwinden. In voller Tiefe und Breite öffnete dann A. Ritschl den Blick für die wahren Aufgaben der Symbolik. Zwar hat er so wenig wie Schleiermacher eine Konfessionskunde geschrieben oder auch nur den Begriff der „Symbolik“ umgeprägt, aber er hat wie Schleiermacher, dessen Werk unbewußt fortsetzend, den Boden neu bereitet. Und zwar nach zwei Seiten. Zunächst hat er die Theologie vom Intellektualismus befreit, das religiöse Leben selbst zu sehen und in der ganzen Weite seiner Auswirkungen zu beobachten gelehrt; damit führte er das Programm Schleiermachers endgültig, obschon andersartig und wiederum einseitig, durch. Zugleich aber nahm er zweitens den normativen Zug, der sich in Schleiermachers Ansätzen einer Konfessionskunde nur teilweise andeutete, in aller Stärke auf. In dem evangelischen Verständnis von Offenbarung, Glaube, Kirche, christlicher Vollkommenheit fand er die Maßstäbe des Urteils über die verschiedenen kirchlichen Ausprägungen des Christentums als Ganzes und über all ihre Einzelerscheinungen. Es kommt hier nicht darauf an, ob er im einzelnen überall recht behält, aber es bleibt ganz ab-

gesehen von dieser Frage die Tatsache bestehen, daß er es noch mitten in der Zeit der überragenden historischen Einstellung doch der Konfessionskunde ermöglichte, ihren ursprünglichen systematischen Einschlag zurückzugewinnen.

Das war der Boden, auf dem das Werk Kattenbuschs sich erheben konnte. Sein neuer Titel zeigt, daß er die Einschränkung unserer Wissenschaft auf die Lehre endgültig dahinten läßt; und er deutet, recht verstanden, auch die Ueberwindung der rein historischen Behandlung an. Konfessionskunde ist nicht Konfessionsgeschichte. Kattenbusch (wie dann auch Loofs) betont, daß es sich um den gegenwärtigen Bestand der Konfessionen handelt; ihre Vergangenheit gehört nur insofern dazu, als sie noch lebendig, noch nicht zur Episode erstarrt ist. Erkenntnis gegenwärtigen Lebens aber kann gar nicht rein geschichtlich erworben werden. Wenn schon das tiefere Verständnis der Vergangenheit auch systematische Arbeit erfordert, so gewinnt hier der systematische Zug die führende Stellung. Was die grundsätzliche Wiederaufnahme der polemischen Wurzel der Symbolik als nötig erwies, das findet von dem Gegenwartscharakter der historischen Wurzel her seine Bestätigung.

Trotzdem ist gerade an diesem Punkte noch nicht alles erreicht. Die Konfessionskunde kämpft noch immer mit dem Herrschaftsdrang der geschichtlichen Einstellung. Er überwiegt auch in der Symbolik von Loofs, wie seine ganze Darstellung, vielleicht auch sein Widerspruch gegen Kattenbuschs Tendenz auf eine Stufenfolge der Konfessionen, und seine Definition der Symbolik (S. 75 f.) zeigt. Der erste und vielleicht wichtigste Grund dafür liegt in der Riesenfülle des historischen Stoffes. Es ist so unendlich viel noch unbekannt, noch einfach festzustellen und zu verstehen, daß schon dem Historiker als solchem immer neue Aufgaben innerhalb der Symbolik erwachsen. Ein zweiter Grund ist die unbefriedigende Lage der konfessionskundlichen Arbeit auf dem Gebiete des Protestantismus. Noch immer herrscht weithin die überlieferte Art, die Unterschiede der protestantischen Konfessionen untereinander genau so zu behandeln wie die vom orientalischen oder römisch-katholischen Christentum. Das alte Schema: orientalisches, römisch-katholisches, lutherisches, reformiertes Christentum und als eine

Art Anhang das Sektenwesen, macht ein wirkliches Verständnis des Protestantismus von vornherein unmöglich[1]). Dann aber ist es auch unmöglich, das Wesen des Protestantismus herauszuarbeiten; und damit fehlt die beste Gelegenheit, über die Maßstäbe des Urteils klar zu werden, die den systematischen Einschlag der Konfessionskunde beherrschen müssen. Solange die Konfessionskunde nicht an diesem Punkte ihr Schuldkonto zu begleichen begonnen hat, kann kein Fortschritt in der Durchführung des von Kattenbusch gestellten Programms gelingen[2]).

Das ist die Mitgift und die Belastung, mit der die heutige Gestaltung der Konfessionskunde zu rechnen hat, wohl auch noch lange Zeit zu rechnen haben wird[3]).

2. Die heutige Aufgabe.

a) Nach alledem ist klar, wo unsere Arbeit einsetzen muß. Sie gilt zunächst dem Verständnis der einzelnen historisch gewachsenen Konfessionen, also der Herausarbeitung bestimmter Bilder und Typen aus der ungeheuren, beständig wachsenden Fülle des Stoffes. Gerade für diese Riesenaufgabe hat nun der letzte Abschnitt der theologischen Entwicklung erhebliche

---

1) Der Begriff der Konfession sollte im Interesse der Klarheit nur noch der Hauptgruppierung, nicht auch der Untergruppierung der Typen des Christentums dienen. Dann gäbe es keine lutherische oder reformierte Konfession mehr, sondern nur eine katholische, eine protestantische (oder evangelische) und vielleicht, falls die Entwicklung des orientalischen, anglikanischen und altkatholischen Christentums sich einheitlich gestalten sollte, eine dritte, zwischen beiden vermittelnde, von stark kultischem und bischöflichem Gepräge.

2) Müller faßt den systematisch-normativen Charakter der Symbolik erheblich schärfer als Loofs und sogar als Kattenbusch ins Auge; aber auch er gibt keine wirkliche systematische Durcharbeitung seines Stoffes. Daher ist sein gerade an diesem Punkte besonders verdienstvoller Vorstoß ohne fruchtbare Folgen geblieben.

3) Für die akademische Praxis tritt noch die weitere Belastung hinzu, daß die kirchen- und dogmengeschichtlichen Vorlesungen in der Regel nicht bis zur Gegenwart führen und die Symbolik daher mancherlei Stoffe vortragen muß, die eigentlich von der Kirchen- und Dogmengeschichte her vorausgesetzt werden sollten.

Hilfe gebracht. Sie steht in Verbindung mit der stärkeren grundsätzlichen Betonung und methodischen Ausbildung der religionspsychologischen Betrachtungsweise. Man mag dem Anspruch der spezifischen Religionspsychologie, das Allheilmittel der theologischen Wissenschaft zu sein, mit noch so starkem Zweifel gegenüberstehen und auch die Ausbildung einer besonderen Wissenschaft der Religionspsychologie nicht für so fruchtbar halten, wie manche ihrer Vertreter — das eine ist nicht zu leugnen, daß die Theologie der Gegenwart es weit besser als die der Vergangenheit versteht, die äußeren Tatsachen des religiösen Lebens als Ausdrucksformen eines inneren Geschehens oder inneren Zustands zu durchschauen. Mindestens hat sie das Ziel mit aller Kraft ins Auge gefaßt, und wird sich der Schwierigkeiten, daher auch der Mittel, sie zu überwinden, in wachsendem Maße bewußt. Sie findet dabei an verwandten Zweigen der Wissenschaft mannigfache Unterstützung. Ueberall hat die gesteigerte Feinfühligkeit, die Reizbarkeit des modernen Empfindens in gewissem Maße Frucht für die Wissenschaft gebracht. Man ringt um Einfühlung auch in das, was unserm eigenen Seelenleben von Hause aus fremd ist, und um Aufdeckung der inneren Struktur, die den verschiedenen Gebilden des geistesgeschichtlichen Lebens zugrunde liegt.

Auf religiösem Gebiet hatten schon Herder und Schleiermacher Großes in dieser Richtung geleistet. In der Neuzeit war es vor allem die Dogmengeschichte, die ihr Erbe vorbildlich aufnahm — in weitem Vorsprung vor der Geschichte der Literatur und der Philosophie. Aber gerade die Konfessionskunde war durch ihre Entwicklung als „komparative Symbolik" und ihren Zusammenhang mit der Dogmatik gehindert gewesen, ihr Vorbild großzügig nach allen Seiten, wohl gar über ihren dogmengeschichtlichen Einschlag hinaus, für sich fruchtbar zu machen.

Es ist bezeichnend, wo dieser Schritt zuerst bis zu einem gewissen Grade gelang: bei der Konfession, deren Urkunden am leichtesten zugänglich sind, die selbst am leichtesten als Ganzes zu überblicken und immerhin bereits am besten (besonders dogmengeschichtlich) durchforscht ist, nämlich beim römischen Katholizismus. Hier hat Friedrich Heiler in seinem „Wesen des Katholizismus"

(München, Reinhardt 1923, 704 Seiten) ein Musterbild symbolischer Einzelarbeit aufgerichtet. Zwar spricht er für weitere Kreise und darum breiter, auch blumenreicher, als der wissenschaftliche Stil der Symbolik es nahelegen würde. Er denkt wohl gar nicht an die Möglichkeit, sein Buch in einen spezifisch konfessionskundlichen Rahmen zu pressen. Aber sein Werk ist trotzdem von größter Bedeutung gerade für unsere Wissenschaft. Zunächst kommt dabei die Vielseitigkeit der Gesichtspunkte in Betracht, unter die er den Katholizismus stellt. „Wir umkreisen unsern Gegenstand und besehen ihn von allen Seiten, dann erst bohren wir hinein und suchen sein Innerstes bloßzulegen" (S. XXIV). Alles Aeußere ist dabei nur Ausgangs- oder Durchgangspunkt, es gehört nicht an sich selbst zu seiner Aufgabe, sondern nur, sofern man daraus das Herz der katholischen Frömmigkeit schlagen hören und ihr Ideal ablesen kann. So wird zunächst das geschichtliche Werden des Katholizismus gekennzeichnet, und zwar — um überall desto rascher und deutlicher in das Innere zu blicken — „im Spiegelbild seiner Genien", von Jesus und Paulus bis zu Ignatius und Alfons v. Liguori. Dann folgen die aus dem Gesamtbestand abgeleiteten, in sich sehr verschiedenen „Grundelemente" des Katholizismus. Sie werden jedes für sich aufgewiesen, so daß auch ihre Gegensätze scharf an den Tag treten können. Endlich am Schluß werden die Fäden der Erkenntnis zu einem Ganzen gesammelt, das „Wesen" des Katholizismus tritt heraus, und damit wird auch die normative Kritik notwendig, d. h. die Messung des Katholizismus (seiner Erscheinung und seiner Idee) am Evangelium selbst. Das Bild, das Heiler zeichnet, ist so umfassend und eindringlich, wie nur eben Liebe es zeichnen kann; alle die Möglichkeiten des inneren Verstehens, die seine frühere Zugehörigkeit zum Katholizismus ihm noch heute bietet, werden fruchtbar gemacht, so daß er dem Protestanten auch da die Augen zu öffnen vermag, wo dieser zunächst nur Verzerrung und Abfall erkennt. Aber die Liebe zu der ursprünglichen Mutter soll doch das ἀληθεύειν, die Kritik, nicht hindern; mögen wir Heilers Kritik nicht immer zureichend, oft sogar psychologisch erweicht finden [1]) — wichtiger für uns ist, daß er sich doch der Absicht nach

1) Vor allem treten die Gesichtspunkte der religiösen Erkenntnis und des religiösen Ethos allzustark zurück.

über die bloß geschichtliche zur geschichtlich-systematischen Konfessionskunde erhebt.

Freilich ein solches Buch ist heute nur für den Katholizismus möglich. Das orientalische Christentum ist uns trotz Tolstoi, Dostojewski, Gogol oder Solovjeff noch viel zu fremd, um ein volles Eindringen zu gestatten. Es ist überdies zur Zeit in so starken Wandlungen nicht nur äußerer, sondern auch innerer Art begriffen, daß die Herausarbeitung des Typus schier unmöglich ist. Man würde im besten Falle nur das vergangene „orthodox-anatolische Christentum“ treffen, wie es Kattenbusch beschrieben hat, oder etwa eine besondere Umwandlungsform der Gegenwart, aber nicht das Ganze in dem gewaltigen, noch unabsehbaren Umwandlungsprozeß, der es heute erfüllt [1]).

Wieder anders beim Protestantismus. Er ist seinen Trägern in seinem Wesen und seiner Erscheinung, in seiner Ueberlieferung und seinen Wandlungen verständlich, sobald sie ihn mit ähnlicher Liebe betrachten wie Heiler den Katholizismus. Allein die verstehende Liebe erfaßt hier viel schwerer das gesamte Bild. Unsägliche Schwierigkeiten entspringen vor allem aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit, ja wilden Gegensätzlichkeit, die über den Ausdrucksformen und Erscheinungsformen des Protestantismus lagert. Im Vergleich mit dem Katholizismus, der freilich auch mehr einheitlich erscheint, als er es wirklich ist, bedeutet sie zweifellos das erste, jedenfalls das eindrücklichste Kennzeichen des Protestantismus. Ihm muß daher die Symbolik mit schärfster

1) Daß der christliche Osten dank den politischen Ereignissen des letzten Jahrzehnts heute immer stärker in das Bewußtsein des Abendlandes tritt und daß ihm daher wenigstens eine stärkere historische Arbeit gewidmet wird, beweisen verschiedene wertvolle neuere Schriften, die freilich nicht von Vertretern des protestantischen Christentums stammen; hier seien für den Fernerstehenden nur genannt: Felix Haase, Die rel. Psyche des russischen Volkes, 1921 (Quellen und Studien des Osteuropa-Instituts in Breslau V 2); Ball, Byzantinisches Christentum, 1923; Stefan Zankow, Die Verwaltung der bulgarischen orth. Kirche, 1920, und Die Verfassung der bulg. orth. Kirche, 1918; Alois Hudal, Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche, 1922 (Beiträge z. Erforschung d. orthod. Kirchen, hrsg. v. F. Haase u. A. Hudal, 1).

Aufmerksamkeit nachzugehen versuchen. Tatsächlich aber hat sie gerade hier bislang recht wenig geleistet.

Wir stehen einerseits vor der Tatsache einer kirchlichen und dogmatisch-ethischen Zerklüftung, die gelegentlich fast chaotisch zu werden droht, beobachten aber anderseits von Anfang an — mitten in aller Polemik — und in beständig wachsendem Maße auch protestantisches Gemeinbewußtsein. Dieses Doppelmerkmal gilt es aus einer einheitlichen Wurzel zu verstehen, und zwar aus einer Wurzel, die irgendwie mit der Reformation, mit Luther, verbunden sein muß [1]). Irgendwie muß das sola fide, muß die Glaubenshaltung Luthers das religiöse Leben bestimmen, wenn wir von Protestantismus reden sollen. An diesem innersten Punkte hatte der eifernde Zorn der lutherischen Polemik wider alle „Ketzer" sein Recht. Nur daß er die Tatsache nicht sehen wollte und konnte, daß dieses sola fide im Bewußtsein der evangelischen Christen und vollends in der dogmatischen Formung der verschiedenen protestantischen Bewegungen die mannigfachste Gestalt gewinnen mußte. Gerade im sola fide selbst muß die Symbolik ihre Würdigung des protestantischen Individualismus überhaupt, der altprotestantisch-konfessionellen wie der neuprotestantischen Frömmigkeitstypen (z. B. in Pietismus, Aufklärung, Idealismus) und der Lehrverschiedenheit im besonderen verankern lernen. Vielleicht ist dies die schwerste Aufgabe in der Behandlung des Protestantismus, schwer vor allem, solange nicht die Glaubenslehre aller Arten des Protestantismus den rechten Unterbau dafür schafft.

Leichtere Arbeit dürfte das Verständnis, das in der Vergleichung des Mannigfaltigen auf die letzte Einheit hindurchdringen möchte, bei den übrigen Ausdrucksformen der protestantischen Glaubenshaltung haben. Sie wird die verschiedenen Gebiete daraufhin untersuchen: Kirchenbildung, Kultus, Verhältnis zu den logischen,

---

1) Daß diese oder jene Gemeinschaft zeitweise das Bewußtsein dieses Zusammenhangs verliert, ist nicht immer ein Beweis gegen ihren protestantischen Charakter. Wohl aber scheidet der bloße Kulturprotestantismus hier aus, der aus areligiösen Gründen gegen kirchlichen Zwang oder gegen die kirchliche Ueberlieferung protestiert, statt das als unfruchtbar Empfundene religiös zu überbieten.

ästhetischen, ethischen Betätigungen des Geistes, zu Wirtschaft und Politik, zu sozialen und pädagogischen Fragen; was irgend zum kulturellen Erbe und Schaffen gehört, das tritt in Beziehung zum Glauben — sei es als auslösender Reiz oder als Anwendung der Religion. Und zwar ist die besondere Art der jeweiligen Beziehung das deutlichste Merkmal einer charakteristischen Formung des evangelischen Glaubens, deutlicher oft als die dogmatische Lehre. So haben Max Weber, Jellinek und Troeltsch auf bestimmte Beziehungen des calvinistischen Geistes zur Gestaltung der modernen Wirtschaft und Politik gewiesen. Daneben tritt die Frage, weshalb auf lutherischem Boden, dem Boden des spezifischen Ringens um die Lehre, gerade der deutsche Idealismus und dann die Fülle der Richtungskämpfe erwuchs. Vor allem aber gilt es auch das, was wir „Sekten" zu nennen gewohnt sind, mit ganz anderem Interesse zu untersuchen. Schon der Begriff der Sekte dürfte, wo er nicht wie im römischen Katholizismus einen dogmatischen, sondern einen kirchenrechtlichen Sinn besitzt, in Zukunft noch viel zweifelhafter werden, als er es jetzt bereits ist. Sinn behält er nur für die wenigen kleinen Gebilde, die tatsächlich in scharfem Gegensatz zum evangelischen Kirchengedanken stehen und von der Propaganda in den Kirchen leben, z. B. die Neuapostolische Gemeinde. Im übrigen dürfte allmählich der protestantische Kirchenbegriff eine Weite und Tiefe gewinnen, die von der innerprotestantischen bekenntnismäßigen Abgrenzung überlieferter Art endgültig absieht und die verschiedensten Ausprägungen des evangelischen Glaubens in *einem* territorialen Ganzen zu umspannen vermag — die Tatsache der „unierten" Kirchen und des deutschen wie des nordamerikanischen „Kirchenbundes", aber auch die tatsächliche Praxis aller größeren Kirchen ist hier beredt genug. Damit entsteht ein Kirchengedanke, der ebenso universal wie der katholische ist, aber der Innerlichkeit und Freiheit der „Rechtfertigung aus dem Glauben" entspricht — schöpferische Gemeinschaft ohne hierarchisch-juristische Verkrustung.

Diese Beispiele müssen genügen, um anzudeuten, in welchem Umfang es gilt, der Formung des Glaubens, dem Verhältnis von Religion und Kirchentum, von fordernd-schenkendem Gotteswirken

und empirisch-menschlichem Tun, von Individualismus und Gemeinschaftsbildung auf protestantischem Gebiete nachzugehen. Sie zeigen auch, wie unendlich Vieles noch in der Feststellung der Tatsachen, in ihrer religionspsychologischen Durchleuchtung und systematischen Durcharbeitung geleistet werden muß, ehe für den Protestantismus ein Parallelwerk zu Heilers Darstellung des Katholizismus geschaffen werden kann. Bitter notwendig ist die Arbeit daran. Das protestantische Gemeingefühl wird nicht eher ein festes, tragfähiges Rückgrat und die Möglichkeit empirischer Formung, die Auseinandersetzung mit Katholizismus und Religionslosigkeit wird nicht eher die Wucht der gesammelten, von breitem religiösem Strome getragenen Kraft, der einzelne Christ und die einzelne protestantische Kirche wird nicht eher ein fruchtbares Gliedschaftsbewußtsein gewinnen, als bis die Theologie hier einigermaßen ihre Arbeit zu leisten begonnen hat.

b) Ist das zusammenhängende, allseitige Verständnis der großen Hauptkonfessionen in ihrer Einheit wie in ihrer Mannigfaltigkeit wenigstens ernsthaft begonnen, so wird erst die wichtigste und zugleich schwerste Frage der „vergleichenden Konfessionskunde" recht eindrucksvoll und lebendig, die Frage nach dem Verhältnis der Konfessionen zueinander. Es kommt nicht nur darauf an, die einzelnen Konfessionen jede für sich oder durch den Vergleich miteinander zu verstehen; die Vergleichung will ihren Anteil am Christentum und damit ihr Wertverhältnis bestimmen, die Frage nach dem Gemeinbesitz aller christlichen Kirchen lösen und so auch Wege bahnen zu einer Wesensbestimmung des Christentums [1]). So führt uns die umfassendste Aufgabe der Konfessionskunde noch viel stärker als jedes ihrer Einzelprobleme in die systematische Theologie.

Natürlich muß die Untersuchung ausgehen von den einzelnen Konfessionen. Und zwar sind sie so lebensvolle Gebilde, stammen aus so starken geschichtlichen Notwendigkeiten, befriedigen so große seelische Bedürfnisse, dürfen auf so fruchtbare geschichtliche Lei-

1) Freilich kann die Konfessionskunde nicht von sich aus das Wesen des Christentums bestimmen; es gehört dazu auch der Vergleich mit den fremden Religionen, den die Glaubenslehre (bzw. Religionsphilosophie) gibt.

stungen verweisen, daß wir mit unserm kritischen Urteil zunächst zurückhalten werden. Die Freude an der Mannigfaltigkeit, die Erfahrung der Relativität des eigenen empirischen Besitzes und die darauf beruhende Selbstkritik, das empfängliche Lauschen auf das, was Gott uns wohl durch die Geschichte und die Größe fremder Gestaltungen offenbaren will, das alles wirkt zusammen, uns bescheiden zu machen; gerade der konfessionskundlich gebildete Christ kann nicht mehr naiv den eigenen Besitz als Maßstab des Christentums verwerten.

Und doch kommen wir im religiösen Leben mit solcher Zurückhaltung nicht aus. Je stärker wir die innere Größe der verschiedenen Konfessionen empfinden, desto ernster quält uns die Frage nach dem Recht und dem Sinn der konfessionellen Zerspaltung; desto tiefer bewegt uns auch die andere Frage, ob und weshalb wir evangelische Christen bleiben und weder der heute so verführerischen Lockung des Katholizismus noch der des „überkonfessionellen" Christentums folgen. Soll nicht endlich die alte Verheißung von der einen Herde und dem einen Hirten Wirklichkeit werden? Es hilft nicht auf die Dauer, sich einfach auf das Geheimnis des göttlichen Waltens zu berufen und sich bei der ersten Pflicht zu beruhigen, der Pflicht der Treue gegenüber dem eigenen Erbe. Wo der Glaube auf die Wirklichkeit trifft, zumal auf eine Wirklichkeit, die von Gott selbst redet, da will er ihren göttlichen Sinn erkennen, will religiöse Erkenntnis gewinnen. Er *darf* sich dabei gar nicht zurückhalten lassen, denn es handelt sich ja nicht um gleichgültige Erweiterung des bloßen Wissens, sondern um eine Erkenntnis, die für uns selbst mit persönlicher scharfer Entscheidung verknüpft ist. Die Verschiebung dieser tiefsten religiösen Probleme aus der Konfessionskunde in die Glaubenslehre aber bedeutet eine nutzlose Ausflucht: das Problem kann nur da fruchtbar behandelt werden, wo es von selbst aus dem Stoff erwächst, wo also der Stoff der konfessionellen Zerspaltung sich klar vor unserm Auge breitet. Weckt die Konfessionskunde Fragen und Zweifel, so ist sie auch berufen, Klärung und Antwort zu geben.

Sie ist auch in besonderem Maße dazu befähigt. Denn schon ehe sie zu diesen Fragen kommt, konnte sie ja auf dem engeren,

leichter übersichtlichen Gebiete der Einzelkonfession, zumal auf dem des vielgespaltenen Protestantismus, die Mittel und Wege ausbilden lernen, die allein zum Ziele führen. Es wiederholt sich nun auf breiterem Boden alles, was bereits oben anklingen mußte; um nur einiges zu nennen: die Tatsachen wollen vergleichsfertig festgestellt und auf ihre Bedeutung in dem Gesamtgewebe des Christentums geprüft werden; jede Einzelheit (die Rolle der Bekenntnisschriften oder der Lehre, Verfassung, Kulturbeziehung usw.) empfängt dabei eine neue Bedeutung; die Art, wie in jeder Konfession die Gegenwart Vergangenheit und Zukunft verbindet, geschichtliches Erbe übernimmt und doch zugleich schöpferisch gestaltet, Persönlichkeit und Gemeinschaft, Führung und Anpassung in ein charakteristisches Verhältnis setzt — das alles muß Zeichen werden für das Verhältnis der Konfessionen und die Art, wie die menschliche Antwort auf das geschichtliche Gotteswirken sich auch geschichtlich differenziert. Was dabei die Untersuchung der Einzelkonfessionen begonnen hat, das findet angesichts der tiefsten und ernstesten Fragen seine weitere systematische Durchdenkung.

Nur auf einen einzigen Punkt, der methodisch besonders wichtig ist, sei dabei ausdrücklich hingewiesen. Schon in der Auseinandersetzung des individuellen religiösen Lebens mit dem der andern Menschen, dann in der Auseinandersetzung des einen Typus mit dem andern taucht die Frage auf, wie wir das Fremde zu verstehen vermögen, und ob unsere eigene Frömmigkeit, nachdem sie fremde verstanden hat, unverändert bleiben kann. In dieser Frage spitzt das Ringen der Konfessionen sich am allerfeinsten zu [1]). Darum findet sich schon bei dem Symboliker Müller (Symbolik S. 11 f.) die Betonung der Methode, die neuerdings Wobbermin in den Vordergrund des Interesses gerückt hat: des Zirkelverfahrens. Eigene Frömmigkeit befähigt uns, wenigstens etwas von

---

1) Von der noch weiteren Anwendung auf das Ringen der großen Religionen miteinander kann hier nicht die Rede sein. Ueberall müßte die Konfessionskunde die beste Vorschule der Religionsphilosophie werden: ja die Religionsphilosophie dürfte nicht eher eine volle methodische Sicherheit gewinnen, als bis die Konfessionskunde ihre Aufgaben bewußt und umfassend in Angriff genommen hat.

dem religiösen Leben zu ahnen, das in den zunächst befremdenden Formen der andern Konfessionen waltet. Und gerade die Selbstbesinnung des Protestantismus ist von besonderer Bedeutung dafür. Denn haben wir einmal im Protestantismus die unendlichen Möglichkeiten der Individualisierung des Christentums und des sie tragenden Gotteswillens zu sehen gelernt, so öffnet sich unser Auge auch für die fremden Konfessionen. Und wir erfahren dann über dies Erste hinaus dasselbe, was uns schon innerhalb der protestantischen Mannigfaltigkeit begegnete: gestärkt und bereichert kehrt der Blick zu unserm eigenen Besitz zurück, nicht um selig auf ihm auszuruhen, sondern um nun erst recht seine Mängel wie seinen Reichtum zu erkennen; wir lernen jetzt bewußt erfassen, was wir nie mehr aufgeben könnten, und werden kritisch gegen das, was bei uns einseitig, verzerrt, erkrankt oder in den Anfängen stecken geblieben ist. So wenig es sich um eine Nachahmung dessen handeln darf, was uns anderswo als Reichtum erscheint, so deutlich kann uns doch nun werden, wo unser eigenes Christentum untreu oder träg gewesen ist, wo es sich durch die Rücksicht auf die Welt hat trüben oder schrecken lassen, wo es in Gegenwart oder Zukunft am stärksten zu kämpfen haben wird. Und nun beginnt auf der geklärten und bereicherten Basis der Kreislauf von neuem; nie ruht die Erkenntnis — Konfessionskunde ist Leben, wie die Frömmigkeit selbst, an der sie Forschung und Urteil betätigt.

Auch in der Vertiefung der Gesichtspunkte, unter denen sie ihren Stoff betrachtet, zeigt sich dabei der Fortschritt. Prüfte sie zunächst die religiösen Erscheinungen nur auf ihre organische Stellung und Echtheit im Zusammenhang ihrer bestimmten Konfession, so beginnt sie dann die Echtheit auf den ursprünglichen Zusammenhang mit den Grundtatsachen des Christentums, mit dem Hereintreten Gottes in die Geschichte zu beziehen. Da aber diese geschichtliche Offenbarung Gottes ein eigentümliches Wahrheitserlebnis in uns auslöst, so verbinden sich hier die Kategorien der Echtheit und der Wahrheit, die in der Religionswissenschaft durchaus nicht immer zusammengehören [1]), zu einem untrennbaren Ganzen. Damit er-

1) Vgl. Kattenbuschs Aufsatz im 2. Heft des vorigen Jahrgangs.

halten wir den Maßstab für die kritische Prüfung der Konfessionen — aller Konfessionen, der eigenen wie der fremden, sofern sie alle Menschenantwort auf eine Gottestat sind. Er schlingt die beiden Momente des Erlebens ineinander: das in der menschlichen Empfänglichkeit begründete „subjektive“ und das „objektive“ der in unser Leben hineintretenden geschichtlichen Tatsache; gerade darin liegt seine besondere Fähigkeit, einer verwickelten historisch-systematischen Aufgabe zu dienen.

Je stärker nun freilich die kritische Seite der konfessionskundlichen Aufgabe angespannt wird, desto schwieriger wird auch die Frage, die schon bei Müller mit Recht in den Kreis der Symbolik aufgenommen ist: die Frage nach dem Gemeinbesitz des Christentums. Sucht man nämlich bestimmte geschichtliche Formeln oder Formungen, die allen Kirchen gemeinsam wären, so greift man ins Leere. Man muß ins Leere greifen, weil all solche Formungen Menschenwerk, darum bedingt und je nach ihren geschichtlichen Bedingungen verschieden sind. Die „ökumenischen Symbole“ z. B. sind gerade als Formulierungen der gemeinsamen Wahrheit — das wollen sie doch sein — weder ökumenisch noch inhaltlich zureichend. Historische und religiöse Kritik nagt von allen Seiten her an ihnen. Aber auch wenn man tiefer grabend Formungen sucht, die nicht Formeln sein sollen, sondern über sich selbst hinaus auf einen tieferen, nur im Erleben zu fassenden Inhalt verweisen (vgl. den unter dem Zeichen des Liebesgebots verstandenen Dekalog oder das Herrengebet oder das Kreuzeszeichen), stößt man auf Schwierigkeiten: Uebersetzung, Deutung, Linienführung, alles ist in Wirklichkeit bei den Kirchen verschieden. Und selbst der letzte, dem evangelischen Christentum recht eigentlich entsprechende Schritt, die Zuflucht zur Bibel, löst die Schwierigkeiten nicht: die Bibel ist gewiß das wichtigste Gemeingut der Christenheit, aber doch auch die Bibel nicht einfach als geschriebenes Buch — schon als solches wird sie aufs mannigfachste gedeutet —, sondern als „Wort Gottes“. Und was „Wort Gottes“ ist, das muß uns nach Luthers Verständnis des Glaubens „Gott ins Herz geben“, d. h. es wird in die erlebnisbedingte Individualisierung des Christentums hineingezogen, und so ist gerade die religiöse Benutzung der Bibel tat-

sächlich überaus verschieden. Daher ergibt sich mit zwingender Gewalt der Schluß: das eigentliche Gemeingut des Christentums liegt nicht in dem empirischen Bereich des religiösen Lebens, sondern allein in dem, was Gott an uns tut. Was aber Gott an uns tut, das sehen wir nicht mit unseren sinnlichen Augen und stellen es nicht mit historischen Methoden fest, sondern es ist Sache des Glaubens.

So spaltet sich die Frage nach dem Gemeingut des Christentums. Verstehen wir sie äußerlich, d. h. begnügen wir uns mit gewissen, obschon verschiedenartig gedeuteten Symbolen, so läßt sich auf Formungen wie die vorhin genannten verweisen. Nur werden sie alle — von der Bibel bis zum Kreuzeszeichen — so tief in die Mannigfaltigkeit des empirischen Christentums hineingezogen, daß sie keinesfalls ohne weiteres das Wesen des Christentums anzeigen. Der Schritt vom bloßen Gemeingut zum Wesen ist der Schritt aus dem Reiche des Empirischen in das des Glaubens. Wir können historisch nur feststellen, daß die katholisch gelesene Bibel eine andere ist als die evangelisch gelesene Bibel. Aber wir glauben, daß die Bibel, wo sie als Wort Gottes von den Menschen vernommen wird, doch stets dieselbe Kraft bewährt, daß also gegen allen Augenschein und trotz aller Hinderungen des kirchlichen Systems die Gottestat, von der die Bibel redet, in frommen Katholiken zutiefst dasselbe wirkt wie in den frommen Protestanten. So endet die Frage nach dem Wesen des Christentums dort, wo die Reformation mit der Frage nach der wahren Kirche begann. Beide sind unsichtbar, sind Sache des Glaubens; sie sind nicht an bestimmte kirchliche Formen gebunden, aber doch mit einem gewissen kirchlichen, geschichtlich individualisierten Gemeingut verbunden; und der Maßstab für die Beurteilung aller kirchlichen Formen ist die Frage, inwieweit sie durch treue Pflege und Verkündigung des Gemeinguts zugleich der viva vox Dei, der Gottestat als dem schöpferischen Wesen des Christentums, dienstbar sind.

In dieser Erkenntnis vollendet sich auch die Antwort der vergleichenden Konfessionskunde auf die Frage nach der Möglichkeit einer Vereinigung aller christlichen Kirchen, also einer empirischen Darstellung der einen Kirche des Glaubens. Liegt eine kirchliche

Einigung des Protestantismus, so unvollziehbar sie in der Gegenwart scheint, doch keinesfalls außerhalb aller grundsätzlichen Möglichkeit, da der Protestantismus einen empirischen Gemeinbesitz und eine gemeinsame Auffassung der kirchlichen Formen teils schon hat, teils doch zu gewinnen vermag, so steht es beim Christentum grundsätzlich anders. Wenn nämlich die Konfessionen sich gegenseitig als Abfall vom ursprünglichen Christentum und von der Wahrheit, wenn sie gerade auch die fremden Kirchenformen als Hemmnis der Wahrheit empfinden, so ermöglicht das Glaubensurteil, daß auch die Christen anderer Konfessionen am Wesen des Christentums Anteil empfangen, noch keine Vereinigung mit ihren Kirchen; dieser Anteil wird ja nicht dank dem kirchlichen System, sondern trotz dessen gewonnen. Es ist daher nach dem Urteil der Konfessionskunde ein falsches Ziel, nach einer empirisch-kirchlichen Einheit der Konfessionen zu streben. Sinn hat das Ziel der Einheit lediglich, soweit es sich um die Erreichung einzelner gemeinsamer (z. B. empirisch-ethischer) Ziele handelt, d. h. als partielle Arbeitsgemeinschaft[1]). Darnach endet die Konfessionskunde mit einem Blick auf das in allen Konfessionen irgendwie wirkende Wesen des Christentums, aber nicht mit dem Hinweis auf kommende kirchliche Einheit. Sie bewährt auch da ihren systematischen Charakter, indem sie die Wünsche, die aus den Wirrnissen und den ungeheuren Aufgaben der Gegenwart, sowie aus dem Einheitssehnen des Glaubens selbst erwachsen, der klaren Selbstbesinnung des Glaubens unterwirft.

1) Darin deckt das evangelische Urteil sich mit dem katholischen, wie es aus der lehrreichen Rektoratsrede von G. Pfeilschifter, Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit, 1923 (München, Pfeiffer u. Co.), herausklingt. Immerhin entstammen die weitergehenden kirchlichen Einigungsversuche der World Conference on Faith and Order einem so tiefen Sehnen und werden vor allem von den „bischöflichen" Kirchen so eifrig gepflegt, daß ich bei dieser Gelegenheit ausdrücklich auf sie hinweisen möchte (außer Pfeilschifter vgl. A. W. Schreiber, Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen, 1921, Leipzig, Dörfling u. Franke, sowie die regelmäßigen Berichte der „Eiche" und der „Internationalen kirchlichen Zeitschrift").

Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen.

Von

Pfarrer Lic. Dr. Schultz in Hamdorf (Schleswig-Holstein).

Das Problem der theoretischen Begründung des Individuellen ist eines der Hauptprobleme der gegenwärtigen philosophischen Arbeit [1]). Die Kantische Philosophie, einseitig an der mathematisch-naturwissenschaftlichen Wirklichkeit orientiert, hatte nur in den apriorischen Formen des Erkennens Objektivität gefunden. Die Formel lautet hier: objektiv, weil allgemeingültig. Das Allgemeingültige, Immerdasselbe, formelhaft ohne Veränderung Wiederkehrende sichert hier allein dem Erkennen objektiven Wert. Das Individuelle hat hier nur die Bedeutung des Zufälligen, Singulären, Subjektiven, Willkürlichen. Es ist von Wert nur, sofern es sich in die allgemeingültigen, kategorialen Formen hineinpressen läßt und sich also gerade seines spezifischen Charakters entkleidet. An sich ist es wertlos, erkenntnishemmend und deshalb nach Möglichkeit zu eliminieren, nur als Material, als gestaltlose Inhaltsmasse der theoretischen Form in Frage kommend. In dieser Richtung des Denkens auf das Allgemeine offenbart sich zugleich ein typischer Zug des abendländischen, eleatisch-platonischen Denkens [2]) mit stark formal-flächenhaftem Einschlag, deshalb aber auch voll großer logischer Sicherheit und Klarheit, ein Grundzug, der ungeahnt tief sich mit dem naiven wie mit dem wissenschaftlichen Denken verwurzelt hat, der seine Herrschaft über alle Gebiete des Denkens erstreckt.

---

1) Mit diesem Problem beschäftigen sich die Arbeiten von Dilthey, Simmel, Rickert, Troeltsch, Spranger, Müller-Freienfels, Stern u. v. a.

2) Vgl. hierzu neuerdings Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1922, 236 ff.

Demgegenüber betrachtet die andere Richtung des Denkens die Wirklichkeit unter dem Aspekt des Einmaligen, Einzigartigen, Individuellen. Sie streckt ihre Wurzel weit ins Mittelalter hinein. Mit wissenschaftlicher Klarheit tritt sie dagegen erst auf seit der Begründung der Geschichtswissenschaften als eigener Disziplin durch die Romantik und ihre Vorläufer. Seit dieser Zeit ist die Besinnung auf sie immer intensiver geworden, ohne bisher zu irgendeinem Abschluß zu gelangen. Unter Individualität [1]) wird dabei vorwiegend und wesentlich das Einmalige und Unwiederholbare verstanden, das im historischen Zeitenablauf auftaucht und wieder verschwindet, vor allem der Mensch in allen Lebensverhältnissen, vorwiegend aber als kulturschöpferisches Wesen. Kam nach Kant dies Individuelle nur als „Fall“ oder Realisierungsstätte allgemeiner Formen und Werte in Frage, empfängt es sogar noch in Rickerts im übrigen für das hier vorliegende Problem epochemachendem Buch „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ seine logische Weihe und Objektivität erst durch die Beziehung auf die „allgemeinen“ unbedingt geltenden Kulturwerte, die Anspruch auf „normative Allgemeinheit“ (² 1913, S. 509 ff., 531, 562, 591, 607) erheben, so soll es jetzt selbständige Bedeutung gewinnen, unmittelbar mit Objektivität verklammert werden, aus sich selbst wahrheitsgemäß begründet werden. Auf die Geschichte angewandt: es wird also nicht eine abstrakte und nur deshalb allgemeingültige Kultursynthese konstruiert, ein allgemeines Menschheitsideal aufgestellt, an dem alle einmaligen geschichtlichen Zusammenhänge gewertet werden, im Vergleich mit dem sie nur relative Uebergänge und Stufen darstellen, sondern sie werden nun positiv aus sich selbst bewertet, sind einmalig und doch ewig. Auf die Ethik angewandt: der ethische Gehalt wird jetzt nicht mehr durch die Allgemeinheit seiner Gültigkeit legitimiert, vielmehr wird die ethische Norm jetzt aus der Lebenstotalität des Individuums selbst gewonnen, ihre Objektivität verbürgt, weil sie aus der individuellen Gesetzlichkeit entstand, die in jedem ein besonderes Dasein gewinnt (Simmel, Lebensanschauung 1918, 154 ff.). Für das

1) Ueber den wechselnden Inhalt dieses Begriffs vgl. Schmalenbach, Individualität und Individualismus, Kantstudien 1920, 365.

religiöse Verhalten wäre die Theologie Herrmanns in mancher Beziehung hier zu nennen: nicht Dogmen und Glaubenssätze verbürgen die Wahrheit des religiösen Erlebens, entscheidend ist vielmehr die Wahrhaftigkeit des inneren Lebens des Einzelnen.

Soll diese individuelle Objektivität erkenntnistheoretisch unterbaut, soll die Frage beantwortet werden, wie das Erkennen des Einmaligen als des nur So-Seienden möglich ist, so ist das eine deutlich, daß eine derartige Erkenntnistheorie sich grundsätzlich zu der Kantischen im Gegensatz befindet. Dieser Gegensatz zeigt sich sofort an zwei Punkten: 1. Das erkenntnistheoretische Subjekt darf beim Erkennen des Individuellen nicht zu einer hypothetischen Abstraktion verflüchtet werden, wie sie die transzendentale Apperzeption Kants darstellt. Das konkrete Individuum selbst ist es, das das Individuum erkennt. 2. Da von der Voraussetzung auszugehen ist, daß das Individuum im letzten Grunde irrational ist, so ist die Objektivität dieses Erkennens keine absolute, systematisch abgeschlossene, sondern eine bewegliche, dehnbare. Das Individuum kann tiefer und weniger tief erkannt werden. Danach stuft sich der Grad der Objektivität ab. In einer Formulierung Troeltschs (Schriften 3, 166 ff.) gewinnt dieser Gegensatz seinen schärfsten Ausdruck: „Spontaneität, Apriorität, Selbstgewißheit ohne Zeitlosigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit: das ist die allein mögliche Formel". Die ganze Problemverschlingung des individuellen Erkennens tritt hier zutage. Hier kann und soll nur auf sie hingewiesen werden. Handelt es sich in unserm Zusammenhang doch nur um die Formulierung des Gesichtspunktes, unter dem im folgenden Schleiermachers philosophische Arbeiten betrachtet werden sollen. Es handelt sich um die Frage: hat Schleiermacher gezeigt, wie das Individuum, das er religiös und metaphysisch in den Reden, ethisch in den Monologen begründet hatte, zu erkennen sei?[1]). Hat er den Versuch gemacht bzw. durchgeführt, dem, was sein

1) Von einem anderen Gesichtspunkt hat neuerdings Neubauer das Problem der Individualität bei Schleiermacher aufgerollt in seiner verdienstvollen Arbeit: Die Begriffe der Individualität und Gemeinschaft bei dem jungen Schleiermacher (Theol. Studien und Kritiken 1923, Heft 1 f.), die mir leider erst bei der Korrektur vorgelegen hat.

religiöses und sittliches Genie instinktiv erfaßte, nun auch, wie es doch nötig gewesen wäre, die erkenntnistheoretische Grundlage zu geben? Nennt ihn sein großer Biograph „den Verkündiger der großen Lehre von der Individualität" (Dilthey, Schleiermacher, 1870, 239) — unbillig wäre es nicht, von ihm eine Antwort auf diese Frage zu erwarten [1]). Jedenfalls ist es bei der Aktualität unseres Problems eine lohnende Aufgabe, die Spuren des Ringens mit ihm in der Geschichte des Geistes aufzuzeigen.

Auch lag das ganze Problem der Individualität damals sozusagen überall in der Luft. Kant und Goethe — das waren die Weltanschauungsmotive, die damals miteinander rangen. Goethe war in seinem dichterischen Erleben der Wirklichkeit und in naturwissenschaftlichen Studien der Sinn für die Individualität aufgegangen, angeregt von Herder und unter Benutzung der Formen, die vorher Leibniz in seiner Monadenlehre geprägt hatte. Die für das Kantische Denken unerhörten Begriffe wie der individuellen Wahrheit oder des individuellen Gesetzes als Ausdruck eines Typischen und Notwendigen auch im Individuellsten werden jetzt geprägt. Dieses neue Gesetz ist ein werdendes, bewegliches, vorher unberechenbares, erschließbar nur einem intuitiven Sehen und einer „exakt sinnlichen Phantasie", jener „vierten Hauptkraft unseres geistigen Wesens". So entsteht der Begriff einer „Form, die lebend sich entwickelt" in unvergleichlicher Eigentümlichkeit und doch Wahrheit.

Aehnlich findet Wilhelm v. Humboldt dann in der Persönlichkeitsform den „Grundtrieb der Individualität" als „selbsttätige Idee" [2]). Und Jakobi, der im Sinne Shaftesburys in seinem Woldemar das Recht eines eigentümlichen Ethos der großen Persönlichkeit vertrat, kam zu dem Satz, daß jeder Mensch sein eigenes individuelles Universum habe (W. W. VI 176). Daß dann unter

1) Die philosophischen Schriften Schleiermachers werden im folgenden nach der Ausgabe von Otto Braun (Philos. Bibliothek, 4 Bände) zitiert, mit Ausnahme der Geschichte der Philosophie, des Hallischen Entwurfs der Kirchengeschichte, der christlichen Sitte und der Dialektik, die nach der Gesamtausgabe zitiert werden.

2) W. W. II, 41, 88 ff. Dazu die individuelle Idealität bei Schiller, W. W. (Säkularausgabe) XII, 11.

seinem Einfluß seit 1798 auch Fichte individuelle Elemente mit positiver Bewertung immer zahlreicher in sein Denken aufnimmt, haben Lask (Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1914) und neuerdings Freyer (Das Material der Pflicht, Kantstudien 1920, 113 ff.) überzeugend dargetan. Das formale Ich wird zur sittlichen Individualität, die sich nach ihren eigenen eigentümlichen Gesetzen bestimmen muß (W. W. II, 664 f.; V, 531; N. W. I, 520). Vollends zeigte die Bewegung der Frühromantik den Weg in die abgründige Tiefe der Individualitöt. Tiecks Lovell, Wackenroders Nachfühlen der mittelalterlichen Kunst, die historischen Studien der Schlegel, Novalis' tiefbohrende Selbstbetrachtungen — die positive Bewertung des Individuellen liegt diesen Schöpfungen zugrunde. Freilich brachte diese Bewegung es nicht zu einer systematischen Begründung desselben. In dieser Hinsicht trägt auch Schelling den Namen des Philosophen der Romantik nicht zu Recht. Wohl ordnete Schelling die Geschichte in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums ein in den großen Zusammenhang der kulturphilosophischen Systeme, und rückte die Idee eines schöpferischen Auftriebs des Geistes, einer universalen kosmischen, mannigfaltig differenzierten Entwicklung in den Mittelpunkt seines Denkens. Wohl hat er ferner in seiner Organismusidee die Möglichkeit einer Form gegeben, die die Fülle des Besonderen schöpferisch lebendig und selbständig in sich faßt. Aber im Grunde bleibt doch die Allgemeinheit, Einheit und Gleichförmigkeit, die Identität alles Gegensätzlichen der höchste Wert seines Denkens, der ihn später zu der Formulierung führt, daß die Individuen nur Scheinbilder seien gleich dem Spektrum, keine Modifikationen der absoluten Substanz, sondern bloß imaginäre Scheinwesen (W. W. 7, 171 f.). Es war ihm eben nicht ernst mit dem Denken des Individuellen[1]). Vollends dort, wo Schellings philosophisches Denken sich auf seinem Höhepunkt zeigt, in seiner Identitätsphilosophie, offenbart sich unter platonisch-spinozistischen Einfluß ein überwiegender Zug zum

1) Vgl. hierzu Süßkind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, 1909, 129 f., 197; ähnlich Troeltsch, a. a. O. 291 f. und Mehlis, Schellings Geschichtsphilosophie, Heidelberger Diss. 1906, 93; Eucken, Die Weltanschauungen der großen Denker, 1899, 448 f.

Allgemeinen. Das Besondere wird in die untere Sphäre des Empirisch-Zufälligen geschoben und so zum bloßen Verwirklichungsschauplatz und Durchgangsstadium für das Absolute, das ihm — wenn auch in langer und stark differenzierter Entwicklungsreihe von unten nach oben — erst den Glanz von Gültigkeit verleiht. Am Ende gilt von der Stellung des Individuellen in Schellings System dasselbe, was Troeltsch in dieser Hinsicht über die Dialektik Hegels urteilt, „daß die Veränderungen, Konkretionen, Individualisierungen in Wahrheit immer dasselbe gleiche eine und mit sich selbst identische Sein enthalten" (Schriften 3, 274 ff.).

Wie in diesem Sinne die Schellingsche Philosophie auf Schleiermachers Dialektik verderblich und lähmend gewirkt hat, wie infolge dieses Einflusses Geschichte und reale Wirklichkeit zu abstrakten Formeln und leeren Abstraktionen hier verflüchtigt ist, hat Wehrung (Die Dialektik Schleiermachers, 1920) in seiner gründlichen Untersuchung über dies Werk überzeugend dargetan. Hier ist die Hauptarbeit auch in bezug auf das vorliegende Problem geleistet. Im folgenden kann daher dieses philosophische Hauptwerk Schleiermachers, das sonst im Mittelpunkt unserer Untersuchung hätte stehen müssen, zurückgestellt werden. Wir wenden uns den übrigen philosophischen Arbeiten Schleiermachers, d. h. also in erster Linie seinen ethischen Entwürfen zu, um zu untersuchen, wie weit Schleiermacher in ihnen — immer natürlich bei alleiniger Berücksichtigung des theoretischen Problems — der Erfassung des Individuellen nachgegangen ist. Dabei wird sich auch hier immer wieder zeigen, daß da, wo er unter dem Einfluß der Identitätsphilosophie steht, die selbständige Existenz des Individuellen bedroht oder vernichtet wird.

Verhältnismäßig früh ist Schleiermacher dem Problem des Individuellen nachgegangen. Die Schriften der Frühzeit bis zu den Monologen sind zu oft untersucht worden, so daß wir uns darüber hier kurz fassen können. Bekannt ist, daß die ethische Fassung des Problems zuerst in dem berühmten Satz des Fragments „Vom Wert des Lebens" (1792/93) gegeben wurde: „Was das Bewußtsein deines Wesens dir zu werden und zu sein gebietet, das bleibt dir geboten, was auch ein höheres Wesen außer dir wollen

mag" (Denkmale p. 52). Doch kreuzen sich hiermit noch bis zum Jahre 1796 an Kant orientierte Gedanken (vgl. Gesch. d. Philos. 295 f., 299 f.). Es ist auch bereits von Dilthey und später öfters gezeigt worden, wie sich dann seit 1796 in Berlin in der dortigen Geselligkeit und im Kreise der frühromantischen Dichter die Lebensansicht von der Individualität entwickelte und in den damaligen ethischen Rhapsodien und dem Essay über die gute Lebensart 1798 entwickelt wurde. In diesen Jahren vollzog sich zuerst die ernsthafte Abweichung von Spinoza und Kant und die erste Beschäftigung mit Leibniz. Es wird ihm jetzt bewußt, daß das reine Erkennen nicht zum Verständnis der Individualität vordringen könne, sondern daß die künstlerische Phantasie herangezogen werden müsse. Wenn auch, wie Dilthey sagt, die kabbalistischen Linien Spinozas seiner Gedankenwelt eingegraben bleiben, so wird er doch am Ende dieser Periode zu dem Gedanken geführt, der dann im Mittelpunkt seiner Reden über die Religion steht, daß die Individualität der Spiegel des Universums sei. Die Grundanschauung der Reden unterscheidet sich spezifisch von der Ansicht Spinozas über das Individuum. Alles Beschränkte, Endliche, Einzelne in Natur und Geschichte ist Darstellung des Unendlichen. Das alles ist bekannt und oft dargestellt, so daß wir es hier, wo es sich überdies vorwiegend um ein theoretisches Problem handelt, nur berühren können als Hintergrund für die folgende Darstellung. Bekannt ist, wie sich — unter dem Einfluß Spinozas — in den Reden (und Monologen) die Grundanschauung mit dem entgegengesetzten Gedanken kreuzt, daß nur das Ganze unsterblich und ewig sei, das Einzelne dagegen im Unermeßlichen verschwinde.

Der positive Grundgedanke setzt sich fort, nur übertragen ins Ethische, in den Monologen [1]). In dem zweiten Monolog besonders vollzieht sich die radikale Loslösung von Fichte, dessen Einfluß auf ihn in den letzten Jahren des Jahrhunderts besonders bestimmend hervortritt, in der ethischen Grundstellung. Das ethische Apriori wird jetzt gerade aus der Besonderheit des Einzelnen entwickelt. „Jeder Mensch soll auf eigene Art die Menschheit dar-

1) Vgl. auch schon den „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens" 1799.

stellen ..." Dieselbe Ansicht wird wiederholt in der Rezension über Fichtes Bestimmung des Menschen (1800). Religiös, metaphysisch und ethisch hat das Individuum bis hierher von Schleiermacher eine positive Bewertung erfahren. Hat er nun, worauf doch alle Anzeichen hinweisen, wo er noch 1803 in einem Brief an Brinkmann das Principium individuationis als den „großen Punkt der Philosophie", das Ausgehen von der Individualität als den „höchsten Standpunkt" bezeichnet, die theoretische Begründung hierauf folgen lassen? Das ist die Frage, der wir uns nun zuzuwenden haben.

Vorerst ist jedoch für die folgende Entwicklung Schleiermachers zum Verständnis unseres Problems dreierlei zu bemerken: 1. in die nächste Zeit fällt Schleiermachers intensive Beschäftigung mit Plato, die mit den letzten Jahren seines Berliner Aufenthalts einsetzt. Es konnte nicht ausbleiben, daß der platonische, im Grunde dem Einmaligen fremde Begriffsrealismus in dieser Beziehung auch hemmend auf Schleiermacher wirken mußte. 2. Was den Einfluß der zeitgenössischen Philosophie auf ihn anbelangt, so wird Fichte — man kann sagen seit 1802 — von Schelling abgelöst. Dieser gelangte gerade damals auf die Höhe seines philosophischen Schaffens: zur Identitätsphilosophie. Es wurde bereits oben gezeigt, wie diese Philosophie sich grundsätzlich ablehnend verhält gegen das Individuum. Ihr höchstes Ziel, die absolute Erkenntnis, liegt in einer andern Region als die von Raum und Zeit eingeschlossene Individualität. Das niedere empirische Erkennen ist nur Durchgangspunkt zum absoluten. Wenn auch feststeht, daß Schleiermacher zunächst seine philosophischen Hauptbegriffe unabhängig von Schelling gebildet hat, so ist doch nachgewiesen, daß er „in derselben Richtung wie dieser" (Süßkind, a. a. O. S. 80) fortschreitet. Die Annahme aber ist berechtigt, daß Schleiermacher bei näherer Beschäftigung mit Schelling trotz anfänglicher Abneigung gegen ihn doch im Sinne der Identitätsphilosophie beeinflußt werden mußte. 3. Seit 1802 (vgl. Dilthey, Denkmale, S. 131) steht das Grundschema von Schleiermachers philosophischer Systematik fest: zwei reale Wissenschaften, Physik oder Naturphilosophie einerseits, Ethik oder Philosophie des geistig-geschichtlichen Lebens anderer-

seits. Beide münden in eine letzte übergreifende Wissenschaftslehre, von der aus sie ihre letzte Begründung empfangen. Wie Schleiermacher sich hier mit Schelling berührt, wird besonders deutlich aus seiner Rezension von Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1804). Scheint das genannte Schema in Hinblick auf unser Problem zunächst auch noch belanglos — die Tatsache der „gemeinsamen", beiden Wissenschaftszweigen zugrunde liegenden apriorischen Wissenschaftslehre weist doch bereits auf die Möglichkeit hin, die Schleiermacher später wirklich machen sollte, daß die letzte und höchste Wirklichkeit eine unterschiedslose, alle Differenzierung glättende, begrifflich-absolute ist. Dies muß festgestellt und dauernd im Auge behalten werden bei den nun folgenden Einzeluntersuchungen.

Der Grundgedanke der Monologen wird in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" im wesentlichen festgehalten. Nur am Eingang kündigt sich leise ein unter Fichtes Einfluß stehender, dem Konkret-Individuellen fremder Zusammenhang an in dem Gedanken der deduktiven Ableitung der Ethik und aller Erkenntnisse aus einer obersten, in sich ruhenden, absoluten Wissenschaftslehre, ein Gedanke, der damals äußerst beliebt war und dem auch Schleiermacher von nun an in immer neuen Wendungen nachgegangen ist. Auf die inhaltliche Form der ethischen Anschauung der Grundlinien aber hat dieser Gedanke nicht eingewirkt. Vielmehr bricht immer wieder das Bestreben durch, gerade das Eigentümliche im Menschen, das von der bisherigen Sittenlehre sehr vernachlässigt wurde, positiv ethisch zu werten. Nur wer die Tatsache, daß jedes einzelne Wesen „die Grundkräfte des Unendlichen auf seine besondere Weise darstellt" (67 ff.) und die daraus hervorgehende Verschiedenheit der Charaktere in Erwägung zieht, kann eine sittliche Tat wirklich ethisch einschätzen (112, 262). Die sittliche Tat wird nun im radikalen Gegensatz zu Kant nach der Eigenart des Einzelnen bestimmt ohne Rücksicht auf Allgemeingültigkeit (vgl. die ähnliche Umwandlung der Struktur des Naturgesetzes, S. 36).

Es überrascht nicht, daß die theoretische Ergänzung dieser Wendung in der vorliegenden Schrift, die sich ein vorwiegend moral-kritisches Ziel gestellt hat, fehlt. Doch ist für unser theoretisches

Problem beachtenswert und interessant, was Schleiermacher als den Grund der Vernachlässigung des Eigentümlichen im Gebiet des Ethischen angibt. Der Grund dieses Uebels scheint ihm zu sein, „daß alle fast das geistige Vermögen des Menschen nur ansehen als Vernunft, die andere Ansicht dieser Grundkraft aber als freies Verknüpfungs- und Hervorbringungsvermögen oder als Phantasie, ganz vernachlässigen.“ „Denn die Vernunft ist in allen dieselbe und das durchaus Gemeinschaftliche und Gleichförmige, so daß es eigentlich sinnlos ist, von einer individuellen Vernunft zu reden“ ... „Die Phantasie aber ist das eigentlich Individuelle und Besondere eines jeden“ (271). Kant und Fichte sind ihm Vertreter der rationalistischen Ueberschätzung der Vernunft. Von der gewaltigen Macht der Phantasie hatte er durch die befreundeten Dichter der Frühromantik Kenntnis erhalten. Sie hatten die Phantasie als Organ der Welterfassung zeitweilig über das Erkennen gestellt. Auch Goethe [1]) sah in ihr eine geistige Hauptkraft. Schleiermacher hatte bereits in den Reden von der Phantasie gesagt, daß sie das „höchste und ursprünglichste“ im Menschen sei, eine Kraft, welche „für euch die Welt schafft“ (287 f.). Und noch in den Monologen hatte er die „Götterkraft der Phantasie“ hervorgehoben gegenüber den toten Begriffen, Buchstaben und leeren Formeln. In den Grundlinien wird sie ihm nun zu einer schöpferisch-produktiven Kraft, die bildet, gestaltet und belebt, zu einer Funktion des Individuellen im Menschen. Nur wird ihre Stellung zur Vernunft hier noch nicht ganz deutlich. Zunächst scheint es so, als wenn sie nur ein Teil, „die andere Ansicht“ der Vernunft sei. Im ganzen aber steht sie der Vernunft gegenüber als selbständiges Vermögen. Jedenfalls liegt hier ein erster Hinweis auf unser Problem. Die Vernunft allein als das Vermögen allgemeiner Formen und Abstraktionen vermag das Individuelle nicht zu fassen. Es bedarf tieferer Gemütskräfte, um die Schicht im Menschen zu öffnen, die den Stempel des unverwechselbar Einmaligen trägt. Die Phantasie stellt eine solche Kraft dar. Weiter führt uns die vorliegende Schrift noch nicht. Hat Schleiermacher das Problem des Ein-

1) Ebenso W. von Humboldt, W. W. (hrsg. von Leitzmann) I, 57, 295, 313, 336; II, 2, 64, 67, 86, 94, 111.

maligen später weiter geführt? Die Frage führt uns zur Untersuchung der folgenden ethischen Entwürfe.

Wir finden in dem nur die Tugendlehre umfassenden Entwurf e die an den Grundlinien gegebene Richtung des Problems im wesentlichen eingehalten, wenn auch der wissenschaftstheoretische Unterbau hier weiter stark zu seinen Ungunsten verschoben ist. An die Stelle von Fichtes Einfluß tritt hier nämlich die Identitätsphilosophie Schellings. Kurz vorher hatte Schleiermacher in seiner Rezension von Schellings Vorlesungen über das akad. Studium seine weitgehende Uebereinstimmung mit dessen formaler Wissenschaftssystematik festgestellt. Seitdem kommt er auch in bezug auf die inhaltliche Ausfüllung dieser Form immer mehr in dessen Bahnen. Nach Süßkind bezeichnet der Entwurf e geradezu den Punkt der größten Abhängigkeit von Schelling und insofern einen Markstein in der Entwicklung Schleiermachers (s. Süßkind a. a. O. S. 141). Die Abhängigkeit zeigt sich in erster Linie in dem Bestreben, alle Wissensgebiete mit einem höchsten Absoluten zu einer Einheit zu verknüpfen, speziell — im völligen Gegensatz zu den Reden — die Religion der Philosophie unterzuordnen. Zweifellos ist diese Entwicklung unserm Problem nicht günstig. Doch ist für uns die Feststellung von Interesse, daß trotz des Einflusses der Identitätsphilosophie die individuelle Richtung der Grundlinien wesentlich nicht verschoben ist. Tatsächlich ist der identitätsphilosophische Unterbau nur lose angefügt. Sonst könnte Schleiermacher von dem einzelnen nicht sagen, daß in ihm das Ganze durch Imagination angeschaut werde, und es dadurch zum Symbol des Ganzen würde. Das Einzelne symbolisiert also das Ganze, um intuitiv wieder in ihm angesehen zu werden. So wird die Philosophie geradezu definiert als „symbolische Anschauung des Individuellen“ (48 f., 52). Auch die allgemeine Anschauung des Ganzen, die einem philosophischen System zugrunde liegt, ist ein „Symbol für die besondere Individualität“ (51). „Ein philosophisches System ist allemal ein Individuelles“ (51). Aufgefaßt wird das Individuelle durch „Intuition“, durch „mimische aneignende Neigung des empirischen Bewußtseins“ (63), durch „komparative Reflexion“, durch Verstehen, das im engeren Sinne ein „Nachkonstruieren“ ist (60 f.),

durch Kontemplation oder Selbstbeschauung (49). Die Phantasie, in den Grundlinien die Funktion des Individuellen, und der Vernunft beigeordnet, wird hier der Vernunft untergeordnet, da sie sonst „persönliche Willkürlichkeit“ würde. Hier scheint ein Rückschritt vorzuliegen. Doch wird dann wieder die Vernunft negativ genannt, die die Phantasie nicht anerkennen will (47). Ueberhaupt geben die einzelnen Sätze — oft nur einzelne Worte — kein abgerundetes Bild. Wie Schleiermacher sich die Theoretisierung des Individuellen im einzelnen gedacht hat, läßt sich nicht mehr erkennen. Deutlich ist nur, daß das Individuelle noch eine wichtige Rolle im Denken Schleiermachers spielt. So wird es mit dem Begriff der Idee im völligen Gegensatz zum platonischen und kantischen Denken unmittelbar verbunden. „Die Idee als ein Besonderes ist Individualität“ (39). Das knüpft an den Formgedanken Goethes an. Doch müßte dieser Gedanke gerade wegen seiner Originalität näher motiviert werden. Die individuelle Motivierung des Sittlichen zieht sich im übrigen durch den ganzen Entwurf (41, 55, 57). Man fühlt, noch lebt die Idee des Individuellen in Schleiermacher. Sie hat sogar ihren Einfluß auf weitere Kreise erstreckt. Die Philosophie selbst wird auf sie bezogen. Der Rahmen zu einer Theorie des Individuellen ist gegeben, nur die Ausfüllung fehlt noch. Vielleicht daß sie in den weiteren Entwürfen gegeben wird. Wenden wir uns also dem folgenden Entwurf d aus dem Winter 1805/06 zu.

Die identitätsphilosophischen Einflüsse besonders auf die formale Bestimmung von Physik und Ethik und ihre Ableitung von einer höchsten apriorischen Grundwissenschaft setzen sich in unserm Entwurf fort (II, 79—84, 86 u. a.), stärker fast noch als vorher. Sie sind in ihrer ablehnenden Haltung zu unserm Problem jetzt genügend bekannt. Weiter zeigt sich hier eine Abbiegung von der Grundrichtung der Reden nicht nur darin, daß die Religion jetzt als Gefühl bestimmt wird — ein erster Hinweis auf die Glaubenslehre —, sondern auch an der Verwendung des Begriffs der Anschauung, der nun verglichen mit dem gleichen Begriff der Reden eine stark veränderte Bedeutung erhält. Bedeutete in den Reden Anschauung eng verbunden mit dem Gefühl so viel wie unmittel-

bare Wahrnehmung, intuitives Sehen des Unendlichen im Endlichen im Gegensatz zum abstrakten Denken, so nimmt sie nun eine Mittelstellung ein zwischen empirischem Erkennen und spekulativem Denken und tritt in einen Gegensatz zum irrationalen Gefühl (103, 211). In diesem Sinne vollzieht sich in der Anschauung eine Synthese von Erscheinung und Gesetz (87, 96, 208 f.). Man könnte sie mit dem theoretischen Sehen Goethes vergleichen (vgl. in diesem Entwurf 208), wobei nur statt der ästhetischen Motivierung Goethes die theoretische Tendenz im Vordergrund steht. Im ganzen hat also eine Verschiebung nach der theoretischen Seite stattgefunden (216). Die Anschauung wird zu einem Organ, die vortheoretische Wirklichkeit des Lebens, speziell der Geschichte (87 f.) zur theoretischen Klarheit zu erheben und die Einzelzusammenhänge zu einem organischen, ideellen Ganzen zu verknüpfen, wie auch aus dem im Jahre darauf geschriebenen Hallischen Entwurf der Kirchengeschichte deutlich wird (624)[1]. Bleibt im ganzen die Bestimmung dieser Funktion auch zu unklar gehalten, als daß sie für die Lösung dieses Problems entscheidend wäre, so zeigt doch die Bedeutung, die Schleiermacher mit ihr verbindet, das eine bestimmt, wie wirkungsvoll er sich dem abstrakt-spekulativen Verfahren Schellings entgegenstemmte. Bedeutete demnach auch die veränderte Bestimmung des Begriffs der Anschauung ein gewisses Abrücken von den Reden, so ergeben sich dadurch ohne weiteres noch nicht negative Konsequenzen für unser Problem. Dieses wird vielmehr fortgeführt, ja stärker noch als im vorigen Entwurf. Die Kenntnis jedes Individuums ist auch hier „ein eigenes Organ für die Kenntnis des Universums“ (125). Individualität ist „Repräsentation des Universums“ (131), „Organ für das Universum“ (127). Im engen Anschluß an die früheren Ansichten und diese doch weiterführend wird die Bedeutung der Phantasie stark betont und mit der Vernunft noch enger als vorher verbunden. Sie gilt jetzt geradezu als „Vernunft unter dem Charakter der Eigentümlichkeit“ (99, 156 ff.) oder „Individualität der Vernunft“ (180). Sie erfährt also wie die Anschauung eine Verschiebung nach der Seite

1) Vgl. Mulert, Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie, 1907, 25 ff.

des Rationalen hin, ohne die frühere Bedeutung, schöpferische Ursprungsstätte des Individuellen zu sein, zu verlieren.

Das von uns zu erörternde Problem wird mit seltener Schärfe gefaßt und formuliert. Die Idee des objektiven Wissens soll individuell aufgefaßt werden im Gegensatz zu den — gewöhnlichen Formeln der Transzendentalphilosophie, die ein allgemeines objektives Wissen abstrahiert von aller Individualität setzen will, auf diese Art aber nur eine gehaltlose und unbestimmte Form erhalten kann (175). Die kritische Schule, heißt es an anderer Stelle (129), schließt die Individualität aus. Für sie ist der einzelne nur „Organ", „Instrument". Man sieht, wie klar Schleiermacher hier — ähnlich wie Goethe — die große Schwäche der Kantischen Philosophie aufdeckt. Noch fragt es sich aber, ob Schleiermacher das Individuum einem theoretischen Zusammenhang eingegliedert hat. Dieser Frage wenden wir uns jetzt zu.

Gegenüber den „niederen Stufen des Lebens", die nur Eigentümlichkeit in der Gattung haben, wird hervorgehoben, daß der Mensch auch Eigentümlichkeit in der Person besitze (89). Noch wird also, was später — wie wir sehen werden — nicht mehr der Fall ist, klar unterschieden zwischen Natur und Geschichte (103, 105). Das die Geschichte konstituierende Prinzip ist die Vernunft als Geistestotalität. Auch sie wird in den Individualisierungsprozeß hineingezogen. War in den Grundlinien noch von dem Widersinn einer individuellen Vernunft die Rede, da diese in allen dieselbe sei, so heißt es jetzt, die Vernunft müsse mit der Eigentümlichkeit eins werden (89), da sie in jedem etwas Besonderes sei. Sie wird jetzt geradezu die „Seele des einzelnen" genannt (159). Der Gedanke, daß schließlich die ganze Philosophie eine individuelle Form sei, wird nun weiter ausgeführt (167). Der Gedanke einer allgemeingültigen Philosophie sei verkehrt. Falsch sei es auch, das Individuelle als ein Zufälliges zu betrachten, „um das allgemeine richtig zu halten" (169). Wirklich auflösen läßt sich das Individuelle „in Objektives" nur, wenn man versucht, „jede kleinere Individualität auf eine größere zurückzuführen und jede größere von der Totalität der kleineren abzusehn" (169). Denn die Individualität des einzelnen ist eingewurzelt in größeren Individualitäten: In

Familie, Staat, Kultur, Volksgeist, Weltgeist — Zusammenhänge, die ineinander verwurzelt alle doch wieder individuell strukturiert sind [1]). Die „Idee des objektiven Wissens“ wird schließlich selbst individuell, insofern dies Wissen auf die größte Individualität: den Erdgeist bezogen wird (175). Dies individuelle Erkennen bedeutet das kritische Verfahren eines „durchgängigen Wechselverständnisses“ der verschiedenen Individualitäten und ihrer letzten Beziehung auf die Individualität des Erdgeistes. — Es liegt hier also der Versuch einer wirklich objektiven Begründung des Individuellen vor, eine unmittelbare Verklammerung desselben mit dem Logos. Der für das Kantische Denken widersinnige Begriff einer individuellen Objektivität steht vor uns als Grundlage des gleichfalls individualisierten Ethos, ohne daß von Relativismus zu sprechen wäre, da jede Individualität ihre objektive Geltung in sich selber habe. Freilich ist die Struktur dieser Objektivität grundverschieden von derjenigen der mathematisch-naturgesetzlichen Formeln. Wenn Schleiermacher an anderer Stelle (100) von dem individuellen Stil sagt, daß er trotz seiner Einmaligkeit als „wahr und notwendig“ anerkannt werden müsse, so stimmt das genau zu unserm jetzigen Ergebnis, wonach dem Individuum ein positiver Platz im Erkenntniszusammenhang eingeräumt wird.

Aber es wäre nicht richtig, hierin die alleinige Ansicht Schleiermachers von der Erfassung des Individuellen in diesem Entwurf zu sehen. Wie öfters in den Arbeiten Schleiermachers Widersprüche und Schwankungen beobachtet sind, so geht es hier auch bei unserm Problem. Es sind im wesentlichen noch 2 Versuche festzustellen, die das Problem des Individuellen zu lösen suchen. Man kann sie in zwei Sätzen zusammenfassen: 1. Das Individuelle ist als das schlechthin Irrationale überhaupt nicht logisch zu erfassen. 2. Es fällt außerhalb des Bereichs der logischen Objektivität, insofern dem Individuellen dauernd Subjektivität anhaftet. Die Gedankenführung des ersten Satzes zieht sich durch den ganzen Entwurf. „Die Erkenntnis, insofern Eigentümlichkeit in ihr nieder-

1) Der Gedanke des „hierarchischen Stufenbaus“ der Individualitäten ist jetzt wieder aufgenommen von W. Stern, Person und Sache, 1906, 177 ff.; Grundgedanken der personalistischen Philosophie 1918, 18 ff.

gelegt ist, kann nicht ebenso lebendige Erkenntnis eines andern werden" (92). Das „für keinen andern anwendbare Grundverhältnis der Person ist unübertragbar" (117), daher „unverständlich" und durch den Gedanken nicht erreichbar (125 f.). Jede Individualität ist unendlich wie das Kunstwerk (95). Die Besonderheit des einzelnen hat ihren Sitz vornehmlich im Gefühl, und gerade deshalb ist sie gedanklich unübertragbar. „Mein Gefühl ist absolut das meinige und kann so keines andern sein" (180). Es kann nur dargestellt werden nach „einer individuellen Kombination" (182) im Kunstwerk. Nur dem Künstler gelingt es, Individuen zu erfassen und darzustellen. Denn Kunst ist das „System solcher Darstellungen der Individualität". Und ihr Gegenstand ist nicht das „rein Objektive", sondern das „Abspiegeln der Individualität im Objektiven" (182 ff., 98). — Von hier aus ist der Schritt zur letzten Auffassung in diesem Entwurf Individualität = Subjektivität nicht mehr groß. Schon in der engen Verknüpfung des Individuellen mit dem Gefühl liegt der Hinweis darauf, daß Schleiermacher hier in den alten Fehler des antiken Denkens zurückgefallen ist, von dem er in den Reden und Monologen noch am weitesten entfernt war. „Was wir als Gefühl setzen, das setzen wir dagegen als persönliche, individuelle, lokale, temporelle Subjektivität" (156, 176). Im Hintergrund steht die Anschauung von der Irrtumslosigkeit der Vernunft. Die philosophische Grundanschauung ist noch nicht geklärt. Rationalismus und Empirismus streiten miteinander und ziehen die logischen Wahrheitsmaßstäbe von objektiv und subjektiv in ihren Streit und ihre Unklarheit mit hinein. Alles das überträgt sich auf das Erkennen des Individuellen. Am Ende des Abschnitts wird plötzlich der Schellingsche Begriff des organischen Ganzen zum Maßstab des objektiven Erkennens gemacht, der organischen Totalität, die sich darstellt als Welteinheit in der „Unendlichkeit des einzelnen" (165). Auch hier wird also das Individuum mit objektiver Erkenntnis verbunden. Es wird sogar gesagt, das Erkennen müßte in Harmonie gebracht werden mit der persönlichen Eigentümlichkeit, solle es wirklich Erkenntnis geben (156).

Allerdings hat Schleiermacher diese Aufgabe, die er sich selbst stellt, nicht gelöst. Er konnte sie noch nicht lösen, weil er sich über

die Grundlagen seiner Erkenntnistheorie noch nicht klar war. Doch spürt man aus dem Ganzen, wie sehr unser Problem ihn beschäftigt. Und er hat in diesem Entwurf wirklich Wege gewiesen, das Individuelle einem objektiven Begründungszusammenhang einzugliedern. Welche bedeutsame Stellung das Individuum in Religion, Sittlichkeit und Kunst einnimmt, können wir hier übergehen. Nur so viel: Leben heißt ihm sich individuell betätigen (130). So mußte von ihm von selbst dieses Individuelle auch erkenntnistheoretisch einer entsprechenden Idee eingegliedert werden. Die Linien sind deutlich, die hier gezogen sind; die Ausführung und letzte Klarheit fehlt. Trotzdem bezeichnet dieser Entwurf, wie wir sehen werden, einen Höhepunkt in der Begründung des Individuellen.

Die Betrachtung der Hermeneutik, über die Schleiermacher vom Jahre 1805 an Vorlesungen zu halten begann, führen uns nicht wesentlich weiter. Die Vorlesungen, im einzelnen schwer datierbar, liegen als Ganzes sehr fragmentarisch vor. Hinzu kommt, daß Schleiermacher theoretische Gesichtspunkte von der Hermeneutik fernhält. Sie ist ihm die „Kunst des Verstehens". Insofern der Gegenstand des Verstehens aber von vornherein ein eigentümlicher ist, bieten die Vorlesungen dennoch einen wertvollen Beitrag zur Lösung unseres Problems. Darum seien die Hauptgedanken hier kurz formuliert.

Das Verstehen, das sich auf einen Zusammenhang von Sätzen richtet, versucht die Gedanken nachzukonstruieren, die diesen Sätzen zugrunde liegen. „Eine solche Konstruktion kann nicht durch Regeln gegeben werden, welche die Sicherheit ihrer Anwendungen in sich trügen". „Denn jede Anschauung eines Individuellen ist unendlich" (IV, 141). Sprachtalent und Gabe der „einzelnen Menschenkenntnis" sind hier entscheidend. Denn alles Verstehen ist teils ein grammatisches, auf die Form der Rede gerichtet, teil ein psychologisches, auf das Denken der Rede sich beziehend. Für die psychologische Auslegung gibt es wieder zwei Methoden: die divinatorische, „welche, indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das Individuelle unmittelbar aufzufassen sucht" (153), und die komparative, die in dem Eigentümlichen zunächst ein Allgemeines sieht und durch Vergleich mit anderen Gegenständen dann seine

Eigenart herausstellt. Das vollkommene Verstehen ist erreicht, wenn das Ganze verstanden ist, bei allseitigster Durchdringung seiner einzelnen Teile. Da das Verständnis des Ganzen ein Verstehen seiner einzelnen Teile erfordert und umgekehrt, und da die individuelle Anschauung niemals erschöpft werden kann (152), ist das Ziel des Verstehens „nur durch Annäherung zu erreichen" (152). Hier hätte eine ausführliche theoretische Bestimmung einsetzen müssen, deren Aufgabe es gewesen wäre, die eigenartige Objektivität des Verstehens, ihre Beweglichkeit und Dehnbarkeit gegenüber der starren Objektivität des formal-gesetzlichen Denkens zu analysieren. Gerade hier aber bricht Schleiermacher ab. Trotz der einzelnen wertvollen Gedanken hat er in dem Verstehen ein systematisches, kulturphilosophisches Prinzip nicht gesehen [1]). Doch spürte man in diesen Vorlesungen Schleiermachers intensives Ringen um die Erfassung fremder Individualität.

Völlig unverständlich bleibt nun, wie sich bereits in der 1806 erscheinenden zweiten Auflage der Reden ein völliger Umschwung in der metaphysischen Grundstimmung unseres Problems ankündigt. Die Anschauung der ersten Auflage wird jetzt geradezu umgekehrt. Wurde dort in dem einzelnen gerade als einmaligen Ewigkeit gesehen, so heißt es jetzt: das Gefühl — die Anschauung ist aus der religiösen in die wissenschaftstheoretische Sphäre unter Schellings Einfluß hinübergeschoben — ist nur dann religiös, wenn uns in ihm nicht das Eigentümliche als solches, sondern das Ganze berührt, wenn das einzelne als identisch mit dem Ganzen in ihm erkannt wird. Die Grundanschauung der Glaubenslehre also bahnt sich an: daß der einzelne nur Glied ist in der Kette der Erscheinungen, die einem allgemeinen und ursächlichen Gesetzeszusammenhang unterworfen sind.

Dieselbe negative Einschätzung der Individualität setzt sich fort in der „Christlichen Sitte" (1809). „Das Individuelle ist nicht ewig, sondern es kann vergehen, wie es entsteht" (573). Es gehört zu der Schicht des Raum-Zeitlichen (Beil. A 54). Im Gegensatz dazu wird dann an anderer Stelle wieder gesagt, daß die Indivi-

---

1) Wie etwa neuerdings Spranger, Lebensformen, [3] 1923, u. a.

dualität teilhabe an der Vernunft eines jeden (58, 62). Die Grundanschauung bleibt hier eine unklare, ohne daß die dem Individuellen feindliche Tendenz zu verkennen wäre.

Daß schließlich der Entwurf A der Dialektik (1811) stark unter dem Einfluß Schellingscher Identitätsphilosophie und platonischer Ideenspekulation steht, was eine überwiegende Nichtachtung des Individuellen zur Folge hat, ist von Wehrung neuerdings überzeugend nachgewiesen. Als Gesamturteil ist es zweifellos richtig, wenn er sagt: „Schleiermacher ist wieder zurückgekehrt zur Entscheidung der kurzen Darstellung des Spionozistischen Systems" (Wehrung, a. a. O. S. 69).

Das alles muß wohl beachtet werden, will man den neuen ethischen Entwurf von 1812/13 verstehen. Tatsächlich hat sich in der metaphysischen Grundstellung Schleiermachers in bezug auf sein Verhalten zur Individualität vom Jahre 1806 an in immer stärkerem Maße ein radikaler Umschwung vollzogen. Das steht unwiderleglich fest. Es fragt sich nur, ob der Platonisch-Schellingsche Einfluß so mächtig geworden ist, daß die Verneinung der Individualität sein Denken völlig beherrscht. Denkbar wäre es auch, daß sich — ähnlich wie in der Christlichen Sitte — neben jener das Individuelle verneinenden Richtung unausgeglichen eine entgegengesetzte Strömung behaupten würde, daß z. B. in überwiegend formaler Hinsicht jene erste Richtung sein philosophisches Denken entscheidend bestimmt hätte, während sich ihm in materialer Hinsicht unter der Wucht der realen Tatsachen die Anschauung der Individualität immer wieder aufgedrängt hätte. Denkbar wäre es dann weiterhin, daß sich ihm unter solchen Umständen die Nötigung ergeben hätte, das individualisierte Material — vielleicht ungewollt — seinem theoretischen Denken wieder von anderer Seite irgendwie einzuarbeiten. Gerade das aber scheint uns die Grundstruktur des vorliegenden Entwurfs zu sein. Auffallend ist zunächst der noch nie vorher so stark wie hier vertretene Schellingsche Grundzug: alle Differenzierungen streben zu einer letzten absoluten Einheit, sind eigentlich wahr und vernünftig nicht an sich selber, sondern nur durch ihre Beziehung auf diese Einheit. Erst das Eine, Absolute ist letzte, höchste Wahrheit, ist Vernunft (IV, 241). War

vorher die Vernunft eine alles umfassende geistige Grundkraft im Menschen, die teilweise auch die Phantasie, jene Quelle der Individualität in sich schloß, so wird sie jetzt überwiegend „reine“ Vernunft (253), in allen dieselbe Rationalität, die sich nur „nach unten“ differenziert. Der „höchste“ Sinn ist überall ein und derselbe. So ist auch die Teilung der wissenschaftlichen Einstellung auf die naturhafte und geistige Wirklichkeit in Physik und Ethik nur vorläufig. „In der Vollendung ist Ethik Physik und Physik Ethik“ (248). Ebenso sind alle Einzelwesen nur „Organe und Symbole“ der Vernunft und „das Leben der Einzelwesen ist kein Leben für sie selbst, sondern für die Totalität der Vernunft“ (255). Zwar wird auch jetzt noch die Phantasie genannt, die in den früheren Arbeiten eine so wichtige Rolle spielte. Aber sie wird jetzt — wie auch in dem nicht viel späteren Entwurf B der Dialektik (B 50 f.) — vorwiegend unter Betonung ihrer Subjektivität der Vernunft scharf entgegengestellt. So wird bereits in dem nachfolgenden ethischen Entwurf (1814/16) geschieden zwischen berechnender Intelligenz (Vernunft) und freibildender Intelligenz (Phantasie) und bemerkt, daß die bloße Phantasie zur Willkür führe.

An die Stelle des Begriffs des Individuums tritt in dem vorliegenden Entwurf der der Persönlichkeit, in der Bedeutung jedoch, wie er schon einmal in den Grundlinien auftauchte (248), als „Beschränkung aller Vernunfttätigkeit in Raum und Zeit unter der Form des einzelnen Bewußtseins“ (261). Man fühlt das Streben, zwischen allen Formeln zu vermitteln, Uebergänge zu schaffen, Einheit herzustellen, Begrenzung aufzuheben. Das Eigentümliche ist nicht mehr im Kern des Menschen ursprünglich gegeben, sondern arbeitet sich erst allmählich im zeitlichen Ablauf heraus (319, 323). Es soll jetzt auch Eigentümlichkeit geben als etwas, „was in einer großen Mehrheit von Personen identisch ist“ (261). Das Eigentümliche wird hinabgeschoben „in die Form des endlichen Seins“ (261). Darüber hebt sich als letztes Stockwerk die gegensatzlose Absolutheit, für die „die Masse als absolute Mannigfaltigkeit nur terminus a quo ist“ (294). Bricht dann auch ähnlich wie im Entwurf A der Dialektik stellenweise Kantischer Kritizismus durch (264, 297 ff.) in der Entgegensetzung von Erkenntnisform

und -stoff, so hat dies für das „fertige System der Ideen“ in der Vernunft keinerlei Bedeutung (267, 294, 297, 390). Die Grundtendenz wird deutlich, wenn die Sinnlichkeit als „Quelle“ der Individualität bezeichnet wird (404).

Trotz alledem wird aber an der individuellen Struktur der geistig-sittlichen Wirklichkeit durchgehend festgehalten. Diese Welt baut sich auf vom Individuum bis zur „Pluralität der Weltkörper“. Auch die großen geistigen Zusammenhänge wie Philosophie, Kunst und Religion sind Individuationen. Es gibt zahlreiche philosophische Systeme, wie es zahlreiche Völker und Sprachen gibt (309, 354). Sie heben sich nicht gegenseitig auf. Vielmehr „müssen sie zusammensein“ und sind gleich notwendig. Ebenso gibt es zahlreiche Kunstsysteme und monotheistische Religionen, „eigentümliche Schematismen des Gefühls“ (360). Gerade bei der Betrachtung der Religion wird deutlich, wie sehr Schleiermacher noch von dem Gedanken der Individuation beherrscht ist. Die verschiedenen Religionstypen werden zurückgeführt auf die eigentümlichen Komplexionen der Funktionen des Erkennens und der Temperamente. Diese Typen sind in Wahrheit gleichberechtigt und soweit ihr Bereich geht, wahr und notwendig. Der Grundgedanke der 5. Rede über die Religion, daß sich das Unendliche auf mannigfaltige Weise in der Wirklichkeit manifestiere, bricht hier wieder durch. Wie es Aufgabe der Aesthetik[1]) nur ist, „den Zyklus der Künste zu deduzieren und das Wesen der verschiedenen Kunstformen darzustellen“ (366), so kann es auch nur Aufgabe der Religionsphilosophie sein, „die individuelle Differenz der einzelnen Kirchen in komparativer Anschauung zu fixieren“ (365). Also keine normative Deduktion und graduelle Wertabwägung, sondern nur reales Verständnis der individuellen Form. Süßkind (Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, 1911, 99) hat recht, wenn er hier die Typenlehre Diltheys und Simmels zum Vergleich heranzieht, die ja neuerdings durch Sprangers Lehre von den „Lebensformen“ theoretisch

1) Diese Grundtendenz wird von der modernen kunstgeschichtlichen Betrachtung wieder aufgenommen; vgl. H. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, 1915, 1 ff., 251 ff. und die ebenso orientierte Untersuchung von Fritz Strich, Deutsche Klassik und Romantik, 1922.

vertieft ist. Die Schicht der „typischen Geistigkeit“, der „typischen Individualität“ (vgl. Simmel, Wesen d. Philosophie, 25) ist es, die Schleiermacher hier berührt. „Nur in der Folge und dem Zusammensein der verschiedenen großen ethischen Individuen, deren Zyklus zu verstehen die ewige Aufgabe der Geschichte ist, offenbart sich die menschliche Natur“ (371).

Wir können hier, wo es sich um ein rein theoretisches Problem handelt, auf die inhaltlichen Fragestellungen nicht näher eingehen. Aus den kurzen Ausführungen wird aber bereits deutlich geworden sein, wie in unserm Entwurf zwei entgegengesetzte, ja sich ausschließende Tendenzen wirksam sind, eine das Individuelle verneinende und eine dieses bejahende. Die erstere Tendenz hat nicht gesiegt. Die Betrachtung der Wirklichkeit hat Schleiermacher von der formalen, theoretischen Spekulation der Identitätsphilosophie zurückgeworfen zur Individuation. Ja bei näherer Untersuchung wird man finden, daß die inhaltliche, positive Stellungnahme zum Individuellen ihrerseits eingegriffen hat in das identitätsphilosophische Gefüge.

Es muß einleuchten: steht es einmal fest, daß die geistig-geschichtliche Wirklichkeit in eine Anzahl individueller, gleichberechtigter Formen zerfällt, die ihren Begründungswert in sich selbst tragen, so genügt zu deren theoretischer Rechtfertigung die Kantische Erkenntnistheorie nicht, von der Schellingschen Metaphysik ganz zu schweigen. Dann kann es nicht mehr heißen, daß die Ratio in allen und überall dieselbe sei. Vielmehr muß sie sich dann differenzieren, freilich nicht nach unten, sondern in sich selber. Dann kann die Sinnlichkeit nicht mehr die Quelle des Individuellen sein, sondern diese Ursprungsstätte muß in der Oberschicht des Sinnhaften selber gesucht werden. Tatsächlich finden sich auch Spuren hiervon in dem vorliegenden Entwurf. Von hier aus muß die Wendung zu verstehen sein von der „eigentümlich modifizierten Vernunft“ (268), und daß in jedem ein „eigenes und unübertragbares Erkennen“ sei, „von welchem auch jeder alle andern ausschließt“ (267). Und die „innere Wahrheit“, von der er einmal spricht (316), und das eigentümliche Erkennen, dem er — freilich ohne weitere Ausführung — neben dem identischen Erkennen einen selbständigen

Platz zuerkennt, mögen gerade in diesem Zusammenhang ihre Stelle haben. Und wie soll man es anders verstehen, wenn es heißt: „die absolute Identität des Schematismus des Wissens existiert nur als Anspruch einzelner“ (347) oder daß „die Eigentümlichkeiten des Erkennens ein System bilden“ (310)? Aus diesem Zusammenhang heraus sieht er später in den letzten Entwürfen der Dialektik eine Aufgabe darin, „die Individualität des einzelnen aus der Gesamtheit seiner Erscheinung auszumitteln, und d. h. doch, ihn, sofern er ein besonderer ist, unter die Idee des Wissens zu subsumieren“ (E 71), und meint er noch später als Folge hiervon, die Dialektik könne nicht in einer und derselben Gestalt allgemein geltend gemacht werden, sondern müsse zunächst nur aufgestellt werden für einen bestimmten Sprachkreis, und müsse so notwendig verschiedene Formen annehmen (F 538). Natürlich liegt in dem vorliegenden Entwurf keine theoretische Lösung unseres Problems vor. Aber das ist einsichtig, wie sehr dies Problem in Schleiermacher noch lebt trotz der immer stärker werdenden Einflüsse durch die Schellingsche Philosophie, wie er auch theoretisch noch mit ihm ringt und nach Begründungsformen sucht.

Das Grundschema der genannten konträren Tendenzen bleibt auch in den folgenden Entwürfen dasselbe. In dem Entwurf von 1814/16 kommt nach der kurzen identitätsphilosophischen Einleitung die individuelle Richtung fast stärker noch zum Ausdruck als in dem letzten Entwurf. Die Vernunft geht jetzt deutlich in den Individualisierungsprozeß positiv tätig mit hinein, wenn auch das Verhältnis des Individuellen und Allgemeinen nicht ganz klar wird. Es wird wieder von einer „Besonderheit der Vernunft in jedem“ gesprochen (437) und dementsprechend wie im vorigen Entwurf von einem eigentümlichen Denken (440, 450) und davon, daß es kein „völlig allgemeines System des Denkens“ (450) gäbe. Aber wie im einzelnen diese besondere Vernunft beschaffen ist, und wie sie sich zur allgemeinen verhalte, gerade das erkennt man nicht. Es hätte weiterer Ausführung bedurft, wie die Vernunft besondere Formen annehmen könne, ohne ihren Anspruch auf Wahrheit aufzugeben, und wie sie doch wieder in allen dieselbe sein könne (426, 441, 443, 450). Hier liegt der Kern des Problems.

Schleiermacher scheint zu unterscheiden zwischen Gesamtvernunft und Einzelvernunft (441). Letztere wird in die Besonderheit des einzelnen hineingezogen, erstere bleibt davon unberührt. Dann wieder scheint das Individuelle überhaupt außerhalb der theoretischen Sphäre zu liegen und dem Gefühl anzugehören, so daß es nur angedeutet oder geahnt werden kann, im Grunde aber irrational bleibt (441). Die Unklarheit ergibt sich eben aus der Zwiespältigkeit der im Grundschema angelegten Spannung.

Mit ganzer Kraft bricht dann die das Individuelle verneinende Strömung wieder in den beiden folgenden Einleitungen zu dem Entwurf von 1816 hindurch. Das höchste gegensatzlose Wissen wird wieder zur letzten Wahrheitsinstanz. Es ist die Einheit von Vernunft und Natur, Allgemeinem und Besonderem, in der letzteres jedoch verschwindet unter dem Druck des Allgemeinen. Zwar wird den im endlichen „Sein“ sich gegenüberstehenden Wissenszweigen je eine empirische Wissenschaftsgattung beigeordnet und gesagt, daß sie nie voneinander loskämen. Aber das trägt doch alles zu sehr den Charakter des Vorläufigen und „notwendigen Uebels“, als daß diese Teilung mit unserer heutigen autonomen Setzung von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft verglichen werden könnte. Die Grundstellung ist eben eine völlig veränderte. Das Besondere ist ein solches nur „in Raum und Zeit, also nach mathematischer Bestimmung“ (497 f.). Ausdrücklich wird gesagt, daß die Wahrheit der Darstellung einer einzelnen Wissenschaft „ganz und gar“ abhänge „von der Wahrheit der vorausgesetzten Gestaltung des höchsten Wissens“ (522). Wie die Geschichtskunde zum „Bilderbuch“ (549) der Sittenlehre depotenziert wird und die Sittenlehre zum Formelbuch der Geschichtskunde erhoben wird, so wird alles empirische Material doch schließlich Bilderbuch des höchsten Wissens. Spürt man selbst in diesen Einleitungen den unwiderstehlichen Druck, den das Individuelle auf Schleiermachers Denken ausübt — eine selbständige Bewertung kann es unter solchen Voraussetzungen nicht erfahren.

Erst in der letzten Bearbeitung der Güterlehre lebt es wieder stärker auf, und hier wird zum letztenmal die Spannung der feindseligen Richtungen, die letztlich zwei entgegengesetzten Weltanschau-

ungsmotiven entstammen, klar. Wurde eben noch das Individuelle entweder ganz ausgeschaltet oder in die untere Sphäre der Raum-Zeitlichkeit verwiesen, so wird jetzt wieder in ihm ein Wert von ursprünglicher Art gesehen, und der wenn auch ebenso wie früher unklar bleibende Versuch gemacht, es aus der Vernunft unmittelbar abzuleiten. Die unbeugsame ethische Wirklichkeit fordert das Individuum. Darum jetzt wieder der Unterschied zwischen völlig verständlicher äußerer Natur und nie ganz zu verstehender innerer menschlicher Seele (575), darum wieder die Formel von der ursprünglich verschiedenen Einrichtung des Bewußtseins in jedem Einzelwesen, welche „die Einheit seines Lebens" bildet (589). Der neue Begriff der Lebenseinheit tritt hier zuerst auf. Er würde etwa gleichzusetzen sein mit dem, was Dilthey später „Totalität des Gemüts" oder Lebensgefühl genannt hat. Er bezeichnet den „identischen Grund alles Eigentümlichen in allen aufeinander folgenden Gefühlsmomenten" (590). Das Identische ist das Ichmoment (Gedanke), während die Individualität in der gefühlshaften Lebenseinheit zum Ausdruck kommt. Aber wie die Einheit beider theoretisch zu verstehen ist, wird nicht deutlich. Nur das eine erhellt, daß das Individuelle entschiedener noch wie in dem Entwurf 1814/16 mit dem Gefühl verknüpft wird (vgl. S. 586 mit 450). Wurde vorher noch dem Denken ein Anteil an der Erfassung des Eigentümlichen zugesprochen, so wird jetzt der identische und deshalb dem Individuellen schroff entgegengesetzte Charakter dieses Denkens einseitig betont. Deshalb treten jetzt neue bei der Betrachtung über das Individuelle hervorgegangene Begriffe auf. die vorher nur kurz erwähnt, nunmehr ausführlicher analysiert werden, wie Ahnung, Andeutung, Offenbarung (596 ff.). Das „Geheimnisvolle" in der Erfassung des Individuellen wird jetzt stärker hervorgehoben. Durch den „unmittelbaren Ausdruck des Gefühls" wird einer dem andern offenbar, „aber als in einem unübertragbaren und unnachbildlichen". „Hier ist also kein Aussprechen und Nachbilden, sondern nur ein Andeuten und Ahnden, keine Verständigung, sondern Offenbarung" (598). Das bedeutete aber Verzicht auf die theoretische Lösung unseres Problems. Aus der Unübertragbarkeit des Gefühls folgt als der Weisheit letzter Schluß: individuum est ineffabile.

Wir fassen das Resultat unserer bisherigen Untersuchung zusammen. In den Reden und Monologen hatte Schleiermacher den positiven Wert des Individuellen in religiös-metaphysischer bzw. in ethischer Hinsicht in das Zentrum seiner Gedankenführung gestellt. Das Individuum ist gerade als einmaliges und einzigartiges unendlich und ewig, bzw. gerade in der Herausbildung seines einzigartigen Kerns besteht das Gesetz seines ethischen Sollens. Es wurde gezeigt, wie dieser Grundgedanke seiner ersten Epoche dann bald darauf und besonders vom Jahre 1806 stark durchkreuzt und teilweise in sein Gegenteil verkehrt wurde durch den Einfluß der Schellingschen Identitätsphilosophie. Diese negative Beeinflussung trifft besonders die religiöse Ansicht und die formale Begründung der Ethik als Wissenschaft. In materialer Hinsicht setzte sich, wie wir sahen, die individualisierende Tendenz ungebrochen fort bis in die letzten ethischen Entwürfe.

Diese Tendenz hätte eine theoretische Begründung des Individuellen erfordert, was auch von Schleiermachers Ethik umsomehr zu erwarten gewesen wäre, da seine Sittenlehre sich auch die Analyse des Erkennens zum Gegenstand gemacht hat. Tatsächlich hat er das theoretische Problem des Individuellen in seinem Gegensatz zur Transzendentalphilosophie besonders im Entwurf von 1805/06 scharf erfaßt. Er sprach von einem eigentümlichen Erkennen, das in einer individuellen Vernunft gegründet ist, von der Notwendigkeit eines durchgängigen Wechselverständnisses der Individuen, ihrer Verknüpfung mit der objektiven Idee des Wissens, die nur dadurch möglich sei, daß die kleinere Individualität auf die größere zurückgeführt werde. Er spricht von großen Individualtypen innerhalb der überwiegenden Kulturzentren, von einmaligen philosophischen Systemen, die trotz ihrer Einmaligkeit wahr sind, deren Erfassung aber nicht möglich ist durch ein rein begrifflich deduktives Verfahren, sondern nur durch eindringendes Verstehen der einzelnen von sich selber, vom eigentümlichen Stil, der gerade in seiner Eigenart wahr und notwendig ist. Das eine wird klar, daß Schleiermacher das theoretische Problem des Individuellen gesehen hat. Er hat mannigfache Versuche zu seiner Lösung unternommen. Selbst dort, wo der identitätsphilosophische Einfluß in

der Uebermacht ist, haben sich in die abstrakt allgemeinen Elemente individuelle Bestandteile eingeschlichen infolge der Unbiegsamkeit des ethischen Materials, zu dem der formal spekulative Unterbau absolut nicht paßt.

Dennoch muß das Resultat dahin formuliert werden, daß Schleiermacher eine umfassende Lösung unseres Problems in den ethischen Entwürfen nicht gegeben hat. Die Tendenz, die sich von Anfang an bemerkbar machte, das Individuelle in das Gebiet des Gefühls und damit des Irrationalen abzuschieben, gewinnt zuletzt die Oberhand. Damit aber ist der theoretische Boden verlassen und die Richtung der Philosophie Jakobis eingeschlagen. Oder verhält es sich vielleicht so, daß zu einer Lösung unseres Problems innerhalb der Ethik kein Raum war? Dann hätte Schleiermacher die theoretische Begründung unbedingt in der Dialektik geben müssen, die ja von vornherein als erkenntnistheoretische Begründung der Ethik gedacht war. Daß die Dialektik aber dieser Aufgabe nicht gerecht wird, geht aus der Untersuchung Wehrungs über dieses philosophische Hauptwerk Schleiermachers unwiderleglich hervor. Obgleich Schleiermacher auch hier öfters wie z. B. in den oben flüchtig berührten Entwürfen E und F das Problem des Individuellen bei der Betrachtung der verschiedenen Sprachkreise und der Geschichte des philosophischen Denkens klar gesehen und die darin liegende Aufgabe für die Dialektik erkannt hat, hat doch die von Plato und Schelling gegebene ontologisch-spekulative Gedankenrichtung, die sich mit einer kritisch-realistisch orientierten dauernd in Reibung befindet, endlich den Sieg davongetragen. Noch in den letzten Jahren hat er dann das Problem wieder aufgenommen in den Vorlesungen über Hermeneutik. Aber die Art, wie hier eine Theorie des Verstehens entwickelt wird, führt im besten Fall zu einer psychologischen, nicht zu einer theoretischen Lösung jenes Problems.

Kritische Berichte.

Der heutige Stand der Leben-Jesu-Forschung.

Von

Professor D. E. von Dobschütz in Halle a. S.

Die Wissenschaft tut gut, von Zeit zu Zeit auf ihrem rastlosen Wege des Vorwärtsschreitens anzuhalten, sich umzuschauen und Rechenschaft zu geben von dem Erreichten.

Für die Leben-Jesu-Forschung hat Albert Schweitzer in seinem Werke „Von Reimarus zu Wrede" (1906, ² 1913) eine kritische Geschichte geliefert, leider mit so stark subjektivem Urteil, daß man sich nicht restlos seiner Führung anvertrauen kann. Für die ältere Zeit wird man immer gut tun, auf Karl von Hases Geschichte Jesu (1876), sowie auf die Artikel der Realenzyklopädie (³ 9, 1—43 und 23, 674—84) zurückzugreifen. Inzwischen sind soviel neue Fragen angeregt, daß man einen Ueberblick auch über Schweitzer hinaus zu erlangen trachten muß. Ich versuche dabei sachlich zu ordnen.

1. Die radikalen Versuche, das Leben Jesu überhaupt als ungeschichtlich auszuschalten, dürfen als wissenschaftlich gescheitert gelten. Sie begannen in der spekulativen Periode mit Bruno Bauers Versuch (1840), das Christentum als eine Synthese griechisch-stoischer Popularphilosophie und jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie zu begreifen. Kalthoff (1902) fügte dann den sozialen Gesichtspunkt einer Proletariatsauflehnung bei, ähnlich K. Kautsky (1908).

J. M. Robertson (1900) behandelte das Christentum als Mythologie, W. B. Smith (1906) versuchte, einen vorchristlichen Jesuskult nachzuweisen, und Arthur Drews (1909) das Leben Jesu in allen seinen Einzelheiten mythisch zu deuten. Besonders der letztgenannte hat mit seiner agitatorischen Art auf weite Kreise, zumal der Halbbildung, Eindruck gemacht, aber die Wissenschaft durfte darüber zur Tagesordnung übergehen.

Die historische Theologie hat in erfolgreicher Arbeit die Grundlagen der Jesus-Ueberlieferung als gesichert erwiesen. Man kann den Beweis in folgende 8 Punkte zusammenfassen:

1. Unsere Evangelien gehen auf ältere Quellen zurück.

2. In der unzusammenhängenden Art der Erzählungen und dem unmotivierten Auftreten sonst unbekannter Personen- und Ortsnamen fehlt jedes Motiv der Erdichtung.

3. Herrenworte sind doppelt überliefert; die Verschiedenheit der Uebersetzung weist auf ein aramäisches Original. Der aramäischen Sprache entstammen auch die wenigen erhaltenen Originallaute (Mk. 5, 41; 7, 34; 15, 34), nicht minder die Eigennamen.

4. Der jüdischen Begriffswelt, nicht der griechischen Philosophie gehören auch die Gedanken an: das Evangelium spricht von Gottesreich, Gerechtigkeit — nicht von Glückseligkeit, Tugend usw.

Zeigen diese 4 Punkte, daß das Leben Jesu wirklich in der Zeit und Gegend sich abgespielt hat, in die es die Ueberlieferung setzt, so ergeben die folgenden, daß es nicht den Gedanken der Zeit und den Wünschen der Menschen entstammt.

5. Die Ueberlieferung hat in Worten und Erzählungen stark geändert, ein Zeichen, daß sie Anstöße fand.

6. Dabei haben sich doch Einzelzüge erhalten, die sicher nicht erfunden sind, da sie den späteren Anschauungen direkt widersprechen, so Mk. 10, 18; 13, 32; 15, 34; 12, 32; 3, 21; 6, 5; 8, 12 u. a. St.[1]).

7. Wie sich die damaligen Menschen ein Leben-Jesu gedacht hätten, das zeigen die gnostischen Evangelien (besonders die Erzählungen aus dem Evangelium am Schluß der Johannesakten 88—105, Hennecke [1] 451 ff., [2] 1923, 185 ff.).

8. Die ganze Dogmengeschichte mit ihrem Kampf zwischen einseitiger Betonung des Göttlichen und widerstrebender Behauptung des Menschlichen in Jesus zeigt, daß hier geschichtliche Wirklichkeit vorliegt.

Die systematische Theologie ergänzt diesen Beweis, indem sie zeigt, daß es sich im Christentum nicht um die Vertretung einer Idee, sondern um Tatsachen handelt, die geschichtlich verankert sind.

Auch die verwandten Versuche dürfen als abgetan gelten, die das Leben Jesu mit Hilfe anderer Religionen erklären wollen, sei es, daß man dabei

---

1) Hierher gehören die vielerörterten 9 Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu, die P. W. Schmiedel (Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart, 1906; vgl. auch Rel.gesch. Volksbücher I 8/10) geltend gemacht hat.

an Mythenübertragungen dachte oder Jesus selbst sich seine Eigenart von außen holen ließ. So wollte R. Seidel (1882) in vielen Geschichten der Evangelien einen Nachhall von Buddhalegenden erkennen. Aber auch die Anhänger dieser Theorie (van den Bergh van Eisinga 1904 u. a.) schränken die Zahl der Entlehnungen mehr und mehr ein. R. Garve (1914) will nur noch 4 geltend machen, und auch diese sind unbewiesen. — P. Jensen (1908) sah in dem Leben Jesu eine der vielen Repliken des Gilgamesepos [1]). L. Conrady (1900) dachte an einen ägyptischen Mythus als Quelle der Kindheitsgeschichte. Die Leidensgeschichte wollte man vielfach aus den Mythen von sterbenden und wieder auflebenden Göttern herleiten [2]).

Daß Jesus als Kind die Weisheit der Aegypter studiert habe, daß er in den 30 Jahren vor seinem öffentlichen Auftreten unter anderem nach Indien gewandert sei und die dortigen Brahmanen besucht habe, wie es von seinem Zeitgenossen Apollonios von Tyana erzählt wird, das wird von Zeit zu Zeit in romanhafter Form dargestellt; es ermangelt jeder wissenschaftlichen Begründung [3]).

Verwandt hiermit ist endlich die von der Aufklärung aufgebrachte Vorstellung, daß Jesus nur die von einem geheimnisvollen Essenerbund vorgeschobene und in allem dirigierte Puppe gewesen sei (Bahrdt 1784, Venturini 1800), was in volkstümlicher Unterliteratur gelegentlich auch heute noch auftaucht [4]). In der Wissenschaft darf das alles als überwunden gelten. Wir haben es mit dem Leben Jesu als einer geschichtlichen Gegebenheit zu tun.

2. An die Stelle des harmonistischen Nacherzählens der Evangelienüberlieferung, wie es die Leben Jesu des Mittelalters und der Neuzeit, auf katholischer wie auf protestantischer Seite, bis in das 18. Jahrhundert hinein zeigen, hatte der Rationalismus die kritische Nachprüfung dieser

---

1) Vgl. P. W. Schmiedel im Schweizer. Protestantenblatt 1909, 22.

2) J. Leipoldt, Sterbende und auferstehende Götter, 1923, stellt das Material gut zusammen.

3) Ueber von der Planitz' Benan-Brief s. C. Schmidt, T. U. 44, 1 (1921); über N. Notowitsch, Eine Lücke im Leben Jesu (1894) s. Ch. A. Witz (1895).

4) Vgl. Ad. Jülicher, Neue Sensationen in der Jesus-Literatur. Christl. Welt 1912, 38 f., 92, 652. — Das von der Masdasnan-Sekte verbreitete Leben Jesu von Dr. Otoman Zaradusch Ha'nish (sprich Hänisch) (deutsch 1908) hat 1915 die 5. Auflage erlebt!

Ueberlieferung gesetzt. Mehr bietet eigentlich auch D. Fr. Strauß (1835/6) noch nicht. Mit der Romantik und der neueren Historie tritt dem der Versuch entgegen, ein wirkliches „Leben Jesu" in freier Verarbeitung des von den Quellen gebotenen Stoffes zu schaffen. E. Renan (1863) entdeckte dazu als 5. Evangelium die Kenntnis von Land und Leuten Palästinas. Am glänzendsten hat diese Betrachtung wohl Th. Keim in seinem 3bändigen Werk (1867—72) durchgeführt, von dem die meisten späteren den Aufbau entlehnen.

Gegenüber den zahlreichen Leben-Jesu dieser Art ist die These: „Vita Jesu Christi scribi nequit", wie sie A. Ritschl, Ad. Harnack u. a. m. aufgestellt haben, scheinbar eine Paradoxie, und doch hat sie das Feld behauptet [1]). Immer deutlicher hat sich herausgestellt, daß für ein Leben-Jesu im Sinne der modernen Biographie die Voraussetzungen fehlen.

Schon das Quellenmaterial ist unzureichend: man sehe nur den geringen Umfang unserer 4 Evangelien; dabei ist ihnen noch der meiste Stoff gemeinsam. Was von Jesus erzählt wird, könnte sich in wenigen Wochen ereignet haben, während die Meinung der Evangelisten ist, daß es Jahre ausfüllt. Die erhaltenen Herrenworte lassen sich in einigen Stunden lesen. Es gehört viel Phantasie dazu, hieraus ein volles Lebensbild im Sinne der modernen Biographie, die ein Menschenleben in seiner ganzen Entwicklung begreiflich machen will, zu schaffen. Was hat man nicht alles über Jesu Jugendeindrücke auf Grund der Gleichnisworte des erwachsenen Mannes phantasiert, um daraus dann diese verständlich zu machen! Man vergaß dabei leicht, daß Jesus letztlich nicht eine von den Eindrücken der Umwelt bestimmte lyrische Dichternatur ist, sondern ein Mann des Handelns, ein Willensmensch, der sich alles, was ihm vorkam, unmittelbar dienstbar macht und im Augenblick für seine Gedanken die passende Illustration findet.

Vor allem fehlt uns zur Biographie die entsprechende Psychologie; nicht, wie A. Schweitzer meint, weil wir die Beweggründe eines ganz eschatologisch gestimmten Menschen, der sich berufen glaubt, in die Speichen des Weltrades einzugreifen, nicht verstehen könnten, sondern weil wir, die wir täglich mit Sünde und Selbstsucht kämpfen, nie ganz begreifen, wie der empfand, dessen heilige Liebe von Gott sich auch nicht für einen Augenblick entfernte. Auch hier liegt ein Problem vor, dessen sich neben der historischen die systematische Theologie anzunehmen hat.

---

1) H. J. Holtzmann, der Straßburger Altmeister, hat nie über Leben Jesu gelesen.

An die Stelle des Lebens Jesu, das sich mehr und mehr in Einzelprobleme auflöst[1]), tritt immer mehr das Bild Jesu, wie es schon Dan. Schenkel versuchte (Das Charakterbild Jesu, 1864), wie es neuerdings W. Bousset (Jesus, 1904, ³1907), Joh. Ninck (Jesus als Charakter, 1906), W. Heitmüller (Jesus Christus, 1912, aus RGG.), P. Wernle (Jesus, 1916) von sehr verschiedenem Standpunkt aus zu entwerfen unternommen haben.

Schlatter nennt sein aus der Biblischen Theologie erwachsenes Werk unter ausdrücklichem Verzicht auf den sonst üblichen Titel „Geschichte des Christus" (1920), worin der Verzicht auf das Biographische liegen soll[2]).

3. Am glänzendsten ist auf dem Gebiet der Quellenkritik gearbeitet worden. In der synoptischen Frage ist weitestgehende Uebereinstimmung erreicht[3]). Von wenigen Einspännern abgesehen, arbeiten heute alle mit der sogenannten Zweiquellentheorie, wonach als Grundlage der drei ersten Evangelien eine unserem heutigen Markus-Evangelium fast gleiche Schrift anzusehen ist, die wohl kurz vor 70 in Rom als Sammlung von Jesuserzählungen entstand. Hiermit ist dann eine etwa gleichzeitig in Palästina geschaffene Sammlung von Herrenworten, die Quelle schlechthin (Q)[4]), verbunden worden, von Lukas so, daß er den Stoff aus Q mit andern Ueberlieferungen vermischt an 2 Stellen in Markus einschaltet, von Matthäus so, daß er die beiden Quellen unter sachlichen Gesichtspunkten ineinander verwob. Beide haben daneben Sonderquellen und Sonder-

---

1) F. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu (1899, ³1918); O. Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung (1904, ²06); H. v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu (1904, ²09); F. Spitta, Streitfragen der Geschichte Jesu (1907).

2) Den Gedanken übernimmt K. Bornhäuser, Das Wirken des Christus in Worten und Taten (1922).

3) Außer den Neutestamentlichen Einleitungen und H. H. Wendt (Lehre Jesu), P. Wernle (Synoptische Frage) kommen hierfür insonderheit in Betracht: J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien (1905), Ad. v. Harnack, Beiträge z. Einl. in das N. T. 1—7 (1906—16), und neuerdings Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I, 1921.

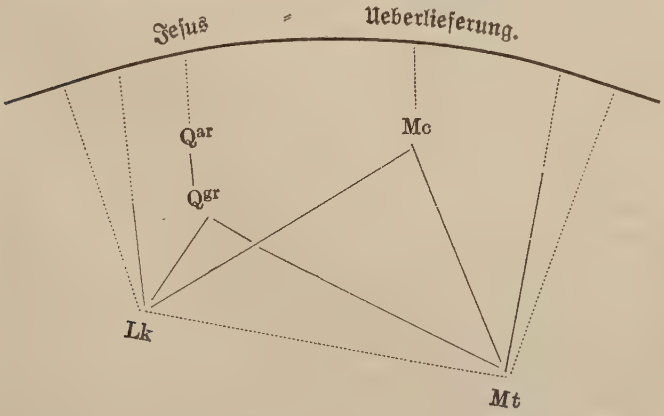
4) Q = Quelle ist auch in der ausländischen Literatur aufgenommen: J. A. Robinson, The Study of the Gospels (1902), V. H. Stanton, Gospels as historical documents (1903—09), F. C. Burkitt, The Gospel History and its transmission (1906) — um nur Wichtigstes zu nennen.

überlieferungen benutzt [1]). Gestritten wird noch über den Charakter der letzteren, über Umfang und Anordnung von Q, ob man daneben eine eigene Spruchquelle annehmen soll, über Verhältnis und Wert von Markus und Q, über Komposition und Quellen des Markus und andere Detailfragen. Es ist klar, daß die größte Sicherheit da vorliegt, wo Markus und Q übereinstimmen, daß man im übrigen Markus und Q als den Hauptquellen zu folgen hat, während Sondergut stets mit kritischer Vorsicht zu verwenden ist.

Weniger geklärt ist die Frage des 4. Evangeliums. Von Schleiermachers Schule und der konservativen Theologie als Werk eines Hauptaugenzeugen in die erste Reihe gerückt, wurde es von der liberalen Theologie als ein spätes Produkt der Spekulation für die Leben-Jesu-Forschung ganz beiseite geschoben.

Neuerdings hat auch hier Quellenkritik eingesetzt: H. H. Wendt (1886) suchte daraus eine apostolische Redenquelle für die Lehre Jesu [2]), F. Spitta (1910) umgekehrt aus den Erzählungen eine Quelle für die Geschichte Jesu zu gewinnen. Wellhausen und Ed. Schwarz meinten weitgehende Interpolation nachweisen zu können. Ich halte mit Heitmüller dafür, daß in dem Evangelium verschiedene Schichten übereinander liegen. Jedenfalls ergibt sich, daß das Evangelium weder die einseitige Bevorzugung, noch die glatte Ablehnung verdient, die es früher gefunden hat. Während es als Ganzes eine historisch-geographische Kon-

1) Man kann es folgendermaßen veranschaulichen:



2) Vgl. auch das Johannesevangelium (1900) und die Schichten im 4. Evangelium (1911).

struktion des Lebens Jesu gibt, die der Forschung keine sichere Grundlage bietet, erweist es sich in Einzelheiten der synoptischen Darstellung überlegen, die es teils ergänzt, teils verbessert [1]). Hier hat also an die Stelle der alten Additionsharmonistik vielmehr ein eklektisches Verfahren zu treten.

4. Als Ergebnis der Quellenforschung hat sich immer deutlicher die Erkenntnis durchgesetzt: die Ueberlieferung beginnt mit dem einzelnen. Am Anfang der Ueberlieferung stand nicht ein umfassendes Urevangelium, aus dem unsere Evangelien als verschiedenartige Auszüge geflossen wären [2]) — ein überhaupt schwer zu begreifender Vorgang —, sondern das einzelne, sei es Einzelerzählung, sei es Einzelspruch, die dann erst von der Ueberlieferung zu Erzählungs- und Spruchreihen zusammengefügt wurden [3]). Man sehe z. B. die fünf von Markus (2, 1—3, 6) zusammengestellten Konfliktsfälle, die mit einem einfachen „und" aneinandergereiht sind: das ist Sachordnung. Erst die Seitenreferenten verstehen es als Zeitfolge: Matthäus verbindet mit „dann", Lukas mit „danach", Matthäus setzt die beiden Sabbatsfälle auf denselben , Lukas auf zwei verschiedene Sabbate. Oder man lese die Gleichnisrede Markus 4, wo in ein und derselben Rede siebenmal ein: „und er sprach zu ihnen" auftaucht, offenbar weil der Verfasser hier verschiedene, ihm noch getrennt überlieferte Sprüche und Gleichnisse erst zusammenrückt — so sind in der sog. Oxyrhynchus-Sammlung die einzelnen Herrenworte mit immer wiederkehrendem „Jesus spricht" eingeführt. Erst Matthäus hat durch Weglassung dieser Einführungsformel aus den aneinandergereihten Einzelsprüchen eine Rede gemacht. Bei der Bergpredigt Matth. 5—7 kann man dieses Anwachsen durch Einfügung gleichartiger Lehrstoffe teils durch den Vergleich der sog. Feldpredigt bei Luk. 6, teils durch Beachtung der Symmetriestörung (6, 1. 2—4. 5—6. 16—18) noch deutlich beobachten, nicht minder bei der großen Wundersammlung Matth. 8 und 9. Lukas bringt viele Worte, die bei Matthäus sich in größeren Reden finden, noch einzeln

---

1) Hiermit soll der Frage, ob es als ganzes bestimmt war, den Synoptikern ergänzend zur Seite zu treten oder sie zu ersetzen (H. Windisch), nicht vorgegriffen sein.

2) Diese besonders von Eichhorn (1794) und Marsh (1793) ausgebildete Vorstellung wirkt noch bei manchen neueren Forschern nach: so bei A. Reschs Konstruktion einer hebräischen Quellenschrift, auch bei F. Spitta, Die synoptische Grundschrift (1912).

3) Dieselbe Erkenntnis für die alttestamentliche Ueberlieferung auch bei H. Gunkel, Die Komposition der Josephs-Geschichten ZDMG 76, 1922, 55—71.

für sich; aber wenn er zu jedem einen besonderen Anlaß zu erzählen weiß, so dürfte auch dies gegenüber dem ursprünglichen „Und Jesus spricht" sekundär sein [1]). Es ergibt sich, daß für ein Leben Jesu auf diese nachträglich hergestellten Zusammenhänge und Anlässe einfach zu verzichten ist. Jede Erzählung, jedes Herrenwort will zunächst einmal für sich verstanden sein: Zusammenhangsexegese hat bei dieser Art der Ueberlieferung wenig Raum [2]). Das gilt auch von dem 4. Evangelium, wo diese Erkenntnis erst das Schillernde in der Bedeutung vieler Worte uns klargemacht hat: sie bedeuten eben etwas anderes für sich genommen und wieder etwas anderes in dem Zusammenhang, in den der Evangelist sie eingereiht hat [3]).

5. Hier setzt nun die neueste, augenblicklich lebhaft betriebene Art der Forschung ein, die sog. formgeschichtliche Methode. Man will hinter die in unsern Evangelien noch deutlich zutage tretende literarische Bearbeitung des Stoffes, der die Forschungsarbeit der vorigen Generation gegolten hatte, kommen; man will über die schriftliche Fixierung zurück die Arbeit der mündlichen Tradition zu erfassen suchen. Die erste Niederschrift ist nicht Protokoll: hinter ihr liegt schon eine reiche Entwicklung und Umgestaltung. Auch die mündliche Ueberlieferung hat, so sagt man, nach bestimmten Gesetzen gearbeitet, und diese Morphologie gilt es zu erfassen. Das ist Formgeschichte [4]).

Ich selbst habe seit langen Jahren auf eine Morphologie der Legende hingearbeitet [5]), etwas wie es P. Toldo [6]), der gelehrte Bollandist Hippolyte Delehaye in seinem feinen Buch Les légendes hagio-

1) Karl Ludwig Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu (1919).

2) Damit entfallen sehr viele der Beweise, die A. Schweitzer aus dem Zusammenhang der Matthäuskompositionen entnimmt.

3) Hiermit ist H. J. Holtzmanns Theorie von der beabsichtigten Mehrdeutigkeit im 4. Evangelium auf ihren berechtigten Kern zurückgeführt und die Erscheinung historisch erklärt.

4) Ausdruck und Sache stammt aus der klassischen Philologie, wo er sich auf die literarischen Gattungen (εἴδη) bezieht. In diesem ursprünglichen Sinn haben ihn G. Heinrici, Der literarische Charakter der Neutestamentlichen Schriften (1905), P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen (1912), Ad. Deißmann, bei seiner Scheidung von Brief und Epistel (Bibelstudien 1895, Licht vom Osten [4] 1923) angewandt. In anderem Sinne, auf das einzelne bezogen = morphologisch brauchen ihn H. Gunkel und die oben weiter genannten.

5) S. meine Christusbilder 1899, auch RE. [3] 11, 345 ff.; 24, 8.

6) Leben und Wunder der Heiligen im MA. (1901).

graphiques (1905)[1]), H. Günter in seinen Legendenstudien (1906)[2]) unter Darbietung reichen Materials geliefert haben. Hieran kann man sich den Blick auch für die Leben-Jesu-Forschung schulen. Gerade in bezug auf das Verhältnis von mündlicher Ueberlieferung und schriftlicher Fixierung kann man hier viel lernen. Am wertvollsten zum Vergleich sind wohl die durch neuere Studien in ein ganz neues Licht gerückten Anfänge der Franziskus-Legende[3]). Aber man wird sich doch immer die großen Unterschiede, die hier nicht nur in der Zeit, sondern auch im Stoff und der Stellung der Menschen zu ihm liegen, vor Augen halten müssen.

Bei dieser formgeschichtlichen Untersuchung handelt es sich also zunächst darum, in die Zeit der mündlichen Ueberlieferung des Lebens Jesu vorzudringen, das, was in dem obigen Stemma mit punktierten Linien angedeutet ist, zu erforschen. Daß diese Zeit fast ein Menschenalter gewährt hat, ist jetzt gegenüber den altkirchlichen Ansätzen der 4 Evangelien auf die Jahre 8, 10, 15 und 32 nach Christi Himmelfahrt und ähnlichen neueren Datierungsversuchen[4]) allgemein anerkannt. Die Bedeutung der mündlichen Tradition wird immer höher eingeschätzt. G. Heinrici hat nachdrücklich wieder auf Herders Traditionshypothese als Lösung der ganzen synoptischen Frage hingewiesen, und K. Veit hat seine Synopse (1897) darauf aufgebaut.

Die formgeschichtliche Methode geht nun auf die Einzelformen der Ueberlieferung ein. Wie Ad. Jülicher ohne dies Schlagwort schon 1899 meisterhaft die Gleichnisse Jesu als eine eigene Stilgattung untersucht hatte, so dehnt man dies jetzt auf Apophthegmen, Gnomen, Paradoxien, Streit- und Schulgespräche, Gebete Jesu usw., aber auch auf die Erzählungen aus dem Leben Jesu aus. M. Dibelius (Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919) untersuchte insonderheit die Geschichten, R. Bultmann (Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921) dehnte die Untersuchung auf das Ganze, Jesusworte und Erzählungen aus, und M. Albertz (Die synoptischen Streitgespräche, 1921) beleuchtete eine einzelne Gruppe.

---

1) Vgl. auch Delehaye, Origines du culte des martyrs 1912; auch E. Lucius, Anfänge des Heiligenkults 1904 und M. von Wulf, Heilige und Heiligenverehrung (1910).

2) Vgl. auch Günter, Die christliche Legende des Abendlandes (1910), C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger (1900).

3) Literatur s. RE. [3] 6, 197 ff., 23, 480 ff., RGG. 2, 984.

4) Die immer wieder auftauchende Behauptung, Paulus habe schon ein schriftliches Evangelium benutzt (z. B. A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu (1904), ist wissenschaftlich unhaltbar.

Dibelius unterscheidet Paradigmen [1]), die einen thematischen Einzelzug in der Predigt erläutern sollen und das ohne konkretes Eingehen auf die Personen, auf Ort und Zeit tun, und Novellen, welche den einen feststehenden Typ des Heilungswunders in immer neuer Weise, mit immer andern Einzelheiten variieren. Er glaubt in dieser Formgeschichte das Mittel in der Hand zu haben, jüngere Zusätze von der älteren Ueberlieferung auszuscheiden und so die ursprüngliche Fassung zu gewinnen. Es gilt, wie Bultmann sagt, ein Bild von der Geschichte der Einzelstoffe zu geben. Dazu wird die ganze Ueberlieferungsmasse nach Sachgruppen geordnet und für jede derselben der Normaltyp festgestellt, an dem alle Einzelüberlieferungen gemessen werden, die Formgesetze, nach denen sie sich gebildet und umgebildet hat. Grade bei dieser Messung am Normaltyp geht es nun aber nicht ohne subjektives Urteil, um nicht zu sagen, Willkür, ab. Die Art z. B., wie die Erzählung vom Gichtbrüchigen (Mark. 2) bei Bultmann analysiert und zerschlagen wird, läßt m. E. das Verständnis für das Wirkliche, für die geschichtliche Situation und die Bedeutung der Sache ganz vermissen; ich empfinde diese Aufteilung auf verschiedene Typen einfach als Zwang, der der in sich einfachen und klaren Erzählung angetan wird, ich vermisse Beweise für die Notwendigkeit solcher Abstriche.

War schon gegen Jülicher von Chr. A. Bugge (1903) und P. Fiebig (1912) nicht ganz zu Unrecht eingewendet worden, daß seine Gleichnistheorie zu sehr die Maßstäbe der nach strengen Kunstregeln verfahrenden griechischen Aesthetik verwende und nicht genug Rücksicht nehme auf die ganz anders geartete Phantasie des Orientalen, der manche Nebenzüge beimische, die uns störend erscheinen, so muß man erst recht hier sagen: es wird teilweise zu sehr an einer, dem Stoff vielleicht sogar fremden Schablone gemessen [2]). Schon die Anwendung von meist griechisch-literarischen Termini auf diese ganz unliterarische semitische Ueberlieferung ist bedenklich. Zweifelhaft ist mir auch, ob überhaupt Dibelius' Voraussetzung, daß die Gestaltung des evangelischen Ueberlieferungsstoffes wesentlich durch die Bedürfnisse der Predigt bestimmt gewesen sei, sich bewährt. Mir scheint, daß sie ihre Gestalt sehr früh in Form von Erinnerungen der Augenzeugen, Erzählungen im vertrauten Kreise erhielten, noch ehe es eine eigentliche Gemeinde und eine Gemeindepredigt gab. Ich glaube, daß die Missions-

---

1) Als Beispielserzählung hatte schon Jülicher das sog. Gleichnis vom barmherzigen Samariter ausgeschieden.

2) „Daß Dibelius hin und wieder zu sehr konstruiert und zu scharf abgrenzt", sagt auch bei aller sonstigen Zustimmung H. Windisch, Theol. Tijdskr. 1914, 371 — 377.

predigt des Paulus immer von solchen Erzählungen aus dem Leben Jesu begleitet war: dafür hatte er erst Barnabas, später Silas bei sich; Jesus mußte den Christen bekannt werden, das war das „Christum lernen" Eph. 4, 20. So ist, wie seit langem angenommen wurde, katechetische Praxis im Spiele, mehr als homiletische. Jedenfalls ist auf diesem ganzen Gebiete noch nicht das letzte Wort der Forschung gesprochen, soviel Anregung die genannten Veröffentlichungen auch geboten haben.

Zum Ausgleich der allzusehr vereinzelnden Stoffzergliederung bieten sich mehrere neuere Versuche, Ueberlieferungsgruppen und -schichten nachzuweisen. So finden wir bei Ed. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums I, 1921) den Versuch, für das Markusevangelium eine Jüngerquelle und eine Zwölferquelle auszusondern. Aehnlich scheidet R. Schütz (Apostel und Jünger, 1921) Quellen für die Apostelgeschichte.

Nebenher beginnt auch die Beobachtung des rhythmischen Aufbaus, besonders für die Kritik der Herrenworte jetzt eine Rolle zu spielen [1]).

6. Bei der Beurteilung der Ueberlieferung der Herrenworte spielt die Frage eine große Rolle, wie weit auf deren Fassung die sog. Gemeindetheologie eingewirkt hat. Ein Teil der kritischen Theologen arbeitet sehr stark mit dieser Größe, so sehr, daß die echte Jesusüberlieferung dabei fast auf ein Nichts zusammenzuschrumpfen droht. Alles, was uns fremdartig anmutet, sei es realistische Eschatologie, sei es ein übermenschliches ungewöhnliches Selbstbewußtsein, soll der Einwirkung dieser Gemeindetheologie seinen Ursprung verdanken. Ihr sollen z. B. die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" (die sich doch grade nur in den Herrenworten findet und außerhalb der Evangelien im Urchristentum ganz fehlt), ihr die Wiederkunftssprüche, ihr die Leidensweissagungen, ihr Worte wie der Jubelruf und vieles Aehnliche zuzuschreiben sein. Hier sprechen m. E. unbewußt manche Voreingenommenheiten mit, und die Forschung wird an diesem Punkte sich selbst noch korrigieren. Man darf in aller Bescheidenheit daran erinnern, daß diese ganze Streitfrage schon zwischen D. Fr. Strauß und K. Ullmann ausgetragen worden ist. Es fehlt der zureichende Grund, die Entstehung der Gemeinde und einer Gemeindetheologie zu erklären, wenn er nicht in der Person Jesu selbst gegeben ist. Der Versuch M. Brückners (Die Entstehung der paulinischen

---

1) Ed. Norden, Agnostos Theos (1913), 355 ff.: Semitischer und hellenischer Satzparallelismus; E. v. Dobschütz, Paarung und Dreiung der evangelischen Ueberlieferung, in Neutest. Studien G. Heinrici dargebracht (1914) 92 ff.; R. Schütz, Der parallele Bau der Satzglieder im N. T. (1920).

Christologie, 1903), das Vorhandensein einer fertig ausgebildeten Messiaslehre, die bloß auf den Rabbi Jesus von Nazareth übertragen zu werden brauchte, nachzuweisen, ist mißglückt: er ruht auf einem circulus vitiosus. So wenig eine umbildende Einwirkung der christlichen Frömmigkeit und Anschauung der späteren Gemeinde auf die Ueberlieferung der Herrenworte und der Erzählungen vom Herrn zu leugnen ist, so wenig kann ich der sog. Gemeindetheologie (die übrigens ein sehr unbestimmter Begriff ist) schöpferische Kraft zusprechen. Wenn wir z. B. das Wort von der Sünde wider den Heiligen Geist bei Markus (3, 28) und bei Q (Luk. 12, 10) in verschiedener Form finden — dort „alles wird den Menschenkindern vergeben werden, die Sünden und die Lästerungen, was immer sie lästern", hier: „jedem der ein Wort gegen den Menschensohn sagt, wird es vergeben werden" — (Matth. 12, 31 und 32 stellt beide Fassungen neben einander), so mag für diese Verschiedenheit, die wohl auf verschiedenem sprachlichem Verständnis der aramäischen Vorlage beruht, immerhin „die Gemeindetheologie" mit verantwortlich gemacht werden: die Hauptsache aber, das Jesuswort von unvergebbarer Sünde, ist in beiden Fassungen bezeugt. Die „Gemeindetheologie", genauer gesagt: der Schriftbeweis — in diesem bestand nach Weizsäcker im wesentlichen die Theologie der Urgemeinde — hat bei dem Einzug Jesu in Jerusalem die Bezugnahme auf Sach. 9, 9 und damit das Reiten auf den zwei Tieren (Matth. 21, 2 ff.) eingebracht, ebenso bei dem Verrat die Bezugnahme auf Sach. 11, 12 und damit die 30 Silberlinge (Matth. 26, 15); aber Einzug und Verrat als solche stammen nicht aus dem Weissagungsbeweis, sondern sind gute geschichtliche Ueberlieferungen. Man hat kein Recht, von einem einseitig verkürzten Jesusbild ausgehend, die Ueberlieferung willkürlich zu verengern [1]). An die Stelle des Schlagwortes von der Gemeindetheologie ist neuerdings das vom Christuskult getreten, eine antiintellektualistische Wendung für denselben Gedanken, die besonders auf A. Deißmann zurückgeht [2]). Die Jesusüberlieferung beeinflußt von der Jesusverehrung

1) Dies trifft vieles von dem, was A. Eichhorn, W. Wrede, W. Bousset, W. Heitmüller, R. Bultmann behaupten. Feine Bemerkungen hierüber bei A. Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung (1906) — über Schweitzer, Wrede, Wellhausen und Harnack.

2) Daß und warum ich diesen heute sehr beliebten Begriff des Christuskultes ablehnen muß, werde ich in einer Besprechung von Deißmanns Licht vom Osten 4. Aufl. 1923 in den Studien und Kritiken ausführen; einstweilen sei auf meinen Vortrag über die Bedeutung des Kultus für Frömmigkeit und Lehre des Urchristentums in Norsk teologisk tidskrift 1922, 8—35 verwiesen.

der Gemeinde! Besonders G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult (1922), hat diesen Gesichtspunkt durchzuführen versucht. Dabei sind, wie immer bei solchen neuen Versuchen, manche wertvolle Einzelerkenntnisse gefördert worden. Im ganzen gilt hier dasselbe, was wir eben sagten: die Kultübung mag Umbildungen zur Folge gehabt haben, schöpferisch hat sie kaum gewirkt.

7. Unter den Jesusgeschichten haben die zahlreichen Wundererzählungen die Leben-Jesu-Forschung besonders beschäftigt und die Kritik herausgefordert. Grade hier hat die Forschung neuerdings stark umgelernt. Auch für die Profangeschichte gilt jetzt nicht mehr der Satz, daß eine Quelle, weil sie stark wundergläubig ist, darum geringeren Wert hat und zeitlich einen weiteren Abstand von den Ereignissen haben muß [1]). Man ist sich darüber klar geworden, daß vielfach schon die Augenzeugen einen Vorgang als Wunder auffaßten und in diesem Sinne weiter berichteten, den wir nicht so ansehen und der darum doch geschichtlich ist. Vor allem sind jetzt Jesu Heilungen, seine Exorzismen oder Dämonenaustreibungen meist als geschichtlich anerkannt. Man muß nur die Sache rein geschichtlich behandeln und die Frage ausschalten, wie das Wunder zu den Naturgesetzen steht. Die damalige Welt kannte diesen Begriff in unserem heutigen Sinne nicht, wenn sie auch gewöhnliches und außergewöhnliches Geschehen wohl zu unterscheiden wußte. Und wir andrerseits müssen zugeben, daß wir längst nicht alles mit Hilfe der uns bekannten Naturgesetze erklären können. Der Glaube bekennt sich freudig zu dem Gott, der Wunder tut; aber auch er wird, wenn er gesund ist, einen Wunderbegriff ablehnen, bei dem jeder Fortschritt im Naturerkennen einen Rückgang in der Zahl der Wunder bedeutet: dem frommen Sinn ist alles, auch das natürliche Geschehen, ein Wunder, wenn es uns unmittelbar auf Gott hinweist. Der Historiker hat es überhaupt mit diesen Fragen nicht zu tun; er überläßt sie gern dem Systematiker. Er selbst hat nur zu fragen, was überliefert ist, und dann, wie dieses zu verstehen und zu erklären ist, d. h. was wohl geschehen sein kann. Die Leben-Jesu-Forschung hat festzustellen, daß Jesus im Unterschied vom Täufer, von dem die Ueberlieferung keine Wunder berichtet, der auch offenbar keine Wunder getan hat (Joh. 10, 41), von einer Wunderatmosphäre umgeben war. Darauf führt die sicher nicht späterer Ueberlieferung zuzuweisende volkstümliche Erklärung Mark. 6, 14, Jesus sei der von den Toten erweckte Täufer „und darum wirken die Wunderkräfte in ihm“.

1) Vgl. hierzu die verschiedenen Auflagen von Bernheims Lehrbuch der historischen Methode ([1] 1889, [2] 1894, [3.4] 1903, [5.6] 1908 Neudruck 1914).

In diesen Wundern der Hilfe und Befreiung von geistlicher und leiblicher Not stellt sich der Anbruch der Heilszeit dar. So beurteilt es Jesus selbst: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja die Gottesherrschaft zu euch gekommen" (Matth. 12, 28, Luk. 11, 20). Auch die Antwort an den Täufer auf dessen Frage, ob Jesus der Kommende, d. h. der Messias sei, worauf Jesus die Boten anweist, dem Fragesteller zu berichten, was sie sehen und hören, weist in dieselbe Richtung: „Die Blinden sehen, die Tauben hören, die Aussätzigen werden rein, die Lahmen gehen und die Toten werden erweckt" (Matth. 11, 4 ff., Luk. 7, 22). Allerdings sind die Prophetenstellen, an die das Herrenwort sich anlehnt (Jes. 35, 5; 61, 1), geistig zu verstehen. Auf geistiges Verständnis führt scheinbar auch die Fortsetzung: „Und den Armen wird das Evangelium gepredigt". Aber diese bei Luk. 7, 22 sicher bezeugten Worte fehlen bei Matth. 11, 4 in wichtigen Zeugen und dürften ein Zusatz des pauperistisch gestimmten Lukas sein (vgl. Luk. 4, 18) [1]). So ist Jesu Antwort wohl nicht bloß im Sinne der Evangelisten, sondern auch in dem Jesu selber von äußeren Heilwundern als Anzeichen der messianischen Heilszeit zu verstehen. Vor der anbrechenden Gottesherrschaft müssen Dämonen und Krankheiten weichen; dem Messiaskönig muß auch die Natur untertan sein (Mark. 4, 39 ff.); der Paradieseskönig lebt in Frieden mit den wilden Bestien (Mark. 1, 13). Aber so gewiß Markus in diesen Wundern den Gottessohn in Macht zeigen will, und Johannes die Wunder an sich als Offenbarung der Christus innewohnenden Herrlichkeit darstellt (Joh. 2, 11), so bleibt es doch bemerkenswert, daß Jesus nach Mark. 9, 22 ff. in den Wundern nur Glaubenswirkungen erkannt wissen will und das 4. Evangelium selbst die Auferweckung des Lazarus als Gebetserhörung darstellt (Joh. 11, 41 ff.). Es sind nicht die Wunder an sich, sondern die nahe göttliche Hilfe, auf die es ankommt. Darum ist es auch historisch zulässig, ja gefordert, einzelne als Wunder überlieferte Geschichten als Umbildungen aus Gleichnissen anzusprechen — z. B. die Verfluchung des Feigenbaums (Mark. 11, 13 ff.), wozu die Quelle noch in dem bei Luk. 13, 6—9 erhaltenen Gleichnis vorliegt —, bei anderen nach natürlicher Erklärung zu suchen, — wie es z. B. bei den Speisungswundern auch B. Weiß getan hat. Die Wundererzählungen beweisen, was man Jesus zutraute; insofern beweisen sie mindestens den Glauben der Jünger an Jesu Messianität.

8. Damit sind wir schon bei dem Hauptpunkt angelangt, der Gesamtbeurteilung Jesu. Hier ist der Umschwung, der sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat, besonders bedeutsam.

---

1) F. C. Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe II, 238.

Die ältere, sog. liberale Forschung redete gern von dem Jesus der Bergpredigt, d. h. dem Sittenlehrer und Prediger des Gottvertrauens [1]). Dabei erschien Jesus nur als Träger von Ideen, die auch von seiner Persönlichkeit losgelöst bestehen können. Er selbst war entbehrlich, gehörte nicht in das Evangelium, wie er es verkündet hatte. Erst durch die Jünger, insonderheit Paulus, wurde aus dem Evangelium Jesu ein Evangelium von Jesus Christus. So zeichnet es Wellhausens berühmtes Schlußkapitel seiner Israelitisch-jüdischen Geschichte; so verstand das Evangelium auch noch Harnack [2]). Demgegenüber hat die konservative Theologie zwar schon immer das höhere Selbstbewußtsein Jesu betont, aber das wurde ihr meist als dogmatische Voreingenommenheit angerechnet. Jetzt hat nun eine durchaus als kritisch anzusehende Theologenschule — die von Straßburg ausgehenden T. Colani, W. Baldensperger, A. Schweitzer, auch F. Spitta und J. Weiß gehören in weiterem Sinne dazu — durch die Betonung der Reichsgottespredigt Jesu und deren durchaus eschatologisches Verständnis dem Selbstbewußtsein Jesu eine ganz neue Bedeutung abgewonnen. Dieser Jesus, der sich als den Heilbringer weiß, bestimmt auf den Wolken des Himmels zum Weltgericht zu erscheinen, ist allerdings von seinem Werk unabtrennbar und hat ein übermenschliches Selbstbewußtsein. Das nimmt bei A. Schweitzer die Zerrgestalt eines eschatologischen Schwärmers an; moderne Psychiater haben gemeint, es für krankhaft erklären zu sollen [3]), in dieser Richtung geht auch Gerhart Hauptmanns Der

1) Während die Auffassung Jesu als des Morallehrers oder Sittenpredigers noch in den Werken aus jüdischer Feder fortlebt (so K. Kohler in der Jewish Encyclopedia (vgl. dazu C. W. Votaw in Biblical World 1905, 101—119); J. Klausner 1922 (vgl. G. F. Moore in Harvard theol. Rev. 1923), ist bei einem sonst von der liberalen Theologie kommenden Autor wie H. St. Chamberlain: Mensch und Gott (1921) ein deutlicher Umschwung zu einer rein religiösen Betrachtung bemerkbar. Auch dieses Jesusbild aber ist geschichtslos-ungeschichtlich (vgl. meine Besprechung in Theol. Stud. u. Krit. 1922, 187 ff.).

2) Wellhausen hat in seiner Einleitung in die ersten 3 Evangelien (1905) eine wesentlich andere Darstellung gegeben, und Harnack hat mit der berühmten Formel von dem doppelten Evangelium im Neuen Testament der Erkenntnis, daß das Christentum nicht auf jenem Evangelium ohne Jesus ruhen kann, Rechnung zu tragen gesucht (vgl. meine Ausführungen dazu in Theol. Stud. u. Krit. 1912).

3) J. Soury 1898; E. Rasmussen 1904; de Losten (G. Lomer) 1905; J. Baumann 1908; Binet-Sanglé 1909/10; vgl. dazu J. Leipoldt, Vom Jesusbild der Gegenwart 1913, 158—176; Ph. Kneib, Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einfluß der Psychiatrie 1908.

Narr in Christo Emanuel Quint (1910). Es zeigt aber, welchen Eindruck die Quellen, wenn man sie theologisch unvoreingenommen prüft, ergeben: man kommt mit dem Rabbi oder Propheten nicht aus. Das messianische Selbstbewußtsein Jesu rückt ihn in der Tat über das Gemeinmenschliche hinaus [1]).

Umstritten ist jetzt eigentlich nur die Frage, ob Jesus sich selbst, so wie er war, als Messias gedacht und empfunden hat oder ob er sich nur als Messias der Zukunft bezeichnen wollte, d. h. über sich und seine Gegenwart auf sich selbst als den Größeren der Zukunft hinwies, oder wie man es auch ausgedrückt hat, sein eigener Johannes der Täufer war. Für letztere Auffassung (J. Weiß, H. J. Holtzmann, neuerdings auch A. Harnack) wird besonders geltend gemacht, daß Jesus in seiner faktischen Erscheinung dem damaligen Messiasbild des jüdischen Volkes so gar nicht entsprach, daß er mit Nachdruck von dem Kommen (nicht Wiederkommen) [2]) auf den Wolken des Himmels sprach, daß gelegentlich der auf den Wolken des Himmels kommende Menschensohn und das Ich Jesu unterschieden zu sein scheinen (Mark. 8, 38, Luk. 9, 26). Doch spricht dagegen die Verurteilung durch das Sanhedrin und die Hinrichtung durch die Römer: der Titulus am Kreuz besagt, daß Jesus der Messias hat sein wollen, nicht bloß in Zukunft zu werden geglaubt hat [3]). Gegenüber dieser neueren Erkenntnis wirkt Wredes These, daß der ganze Messiasgedanke erst nachträglich in das Leben Jesu hineingetragen sei und in dem sog. Messiasgeheimnis zwei verschiedene urchristliche Anschauungen über Jesu Messianität ihren Ausgleich fänden, wie ein Anachronismus [4]). Sobald aber Jesu Messianität anerkannt ist, muß die gesamte Ueberlieferung weit konservativer beurteilt werden (siehe oben Nr. 6). Nicht nur sind die eschatologischen Herrenworte weder auf die Gemeindetheologie zu buchen, noch geistig umzudeuten, wie es zuletzt noch

---

1) F. Loofs, Wer war Jesus Christus? (1916); J. Schniewind, Das Selbstzeugnis Jesu (1922).

2) Dabei ist übersehen, daß auch im gewöhnlichen Leben „kommen" oft für „wiederkommen" gebraucht wird, z. B. bei Paulus 1 Th. 2, 18; 2. Kor. 12, 14; 13, 1; das πάλιν in 12, 21 drückt nicht das „wieder" bei kommen, sondern das zweitemal einer mit dem Kommen verbundenen göttlichen Demütigung aus.

3) Vgl. Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge II 452 gegen die Kritik von W. Brandt und W. Bousset.

4) Wrede steht bei Jesus stark unter dem Einfluß von D. F. Strauß, wie sein Paulus unter dem Renans steht. Jesus ist ihm eben bloß Rabbi; was darüber hinausgeht, ist Gemeindetheologie. In Wredes Bahnen wiederum geht Bultmann.

E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu (1895) tat. Es sind auch die anderen Reihen in der Verkündigung Jesu, das, was man die „umgebogene Eschatologie" nennen kann [1]), und die zeitlos religiös-ethische Reihe (Gottvater, Gottvertrauen, Liebe, Demut, Dienen usw.) [2]) in ihrer Selbständigkeit zu erfassen. Man darf die letztere nicht mit dem Stichwort Interimsethik abtun (A. Schweitzer). Sie behält neben der Eschatologie bleibenden Wert. Wie Jesus sich beide vermittelt hat, zeigt eben die Reihe der umgebogenen Eschatologie. Was von der Zukunft, einer nahen Zukunft, äußerlich erhofft wurde, das hat schon die Gegenwart innerlich dem einzelnen gebracht: in Jesu Gefolgschaft genießen die Jünger schon jetzt die Gottesgemeinschaft und damit die Seligkeit des kommenden Reichs, während er sie zugleich anweist, um dessen (äußerlich sichtbares) Kommen zu beten.

9. Auch das ethische Jesusbild hat sich über dem allen gründlich verändert: es ist nicht mehr das Bild der Nazarener, dieser glatte, in allem harmonische Verkünder der Liebe: es ist etwas Rauhes und Hartes, ja es sind Dissonanzen hineingekommen. Man betont Szenen wie die Tempelreinigung, die Weherufe über die Pharisäer, Worte wie das vom Feueranzünden (Luk. 12, 49). Der Grund für diesen Wechsel ist teilweise in einer Veränderung des Geschmacks zu suchen: auch sonst sucht unsere Zeit nach Titanenhaftem. Er liegt aber auch im engeren Anschluß an Markus, der starke Töne anschlägt: Jesus entsetzt sich, ergrimmt usw. Er liegt nicht zum wenigsten auch in der Betonung des Eschatologischen und Messianischen.

Freilich gibt es dabei leicht Verzeichnungen: Jesus war gewiß nicht der unschlüssige Grübler, als den ihn Frenssen in Hilligenlei darstellte. Das grade ist bezeichnend für ihn, daß er so genau weiß, was er (oder vielmehr in seinem Sinn: was sein himmlischer Vater) in jedem Augenblick seines Lebens will. Er weiß, es geht durch Leiden zum Sieg, und er will leiden. Wie ein Feldherr zieht er nach Mark. 10, 32 den Seinen voran auf dem Weg nach Jerusalem, sie folgen in scheuer Ehrfurcht.

Er ist aber auch nicht innerlich zerrissen von allerlei Spannungen, von dem Unverhältnis, in dem bei Sturm und Drang das Können zu den hochgesteckten Zielen steht. Wir dürfen nicht von uns aus eintragen. Wenn wir auch vollen Ernst machen mit dem Gedanken des Hebräerbriefes (4, 15):

---

1) Das sind der Eschatologie entlehnte, aber auf die eigene Gegenwart bezogene und dabei verinnerlichte Gedankengänge wie Matth. 12, 28 und Luk. 17, 21. Vgl. von Dobschütz, Die Eschatologie der Evangelien (Theol. Studien und Krit. 1911).

2) K. Thieme, Jesus und seine Predigt (1908).

„versucht in allen Stücken in Aehnlichkeit ohne Sünde", so ist doch eben dies letztere, das man so wenig beiseite schieben darf als Theorie wie das erstere, mit zu beachten. Strauß hatte schon recht mit dem Eindruck einer fast hellenischen Harmonie. So wenig auf Jesus die Bezeichnung als Lebenskünstler paßt, die man auch auf ihn angewandt hat: sein Leben ist trotz aller Entbehrungen und trotz des furchtbaren Ausgangs ein völlig harmonisches, denn es wird geführt in völliger Einheit mit Gott. Er verliert nie den Vater aus den Augen; er kennt ihn ganz, er weiß, was er von ihm will und ist jederzeit bereit dies zu tun. Das läßt einen Sturm und Drang gar nicht aufkommen.

Wohl aber ist es „männliche Art", die wir bei Jesus beobachten (J. Leipoldt 1918). Die Religion ist hier nicht Gefühlssache, es ist alles auf den Willen gestellt. Jesus wird nicht von den Verhältnissen geschoben: er führt, von des Vaters Willen geleitet, sein Leben selbst. Seine Demut ist der Wille zu dienen; sein Gehorsam, seine Liebe, sind der Wille zu leiden. Die Evangelisten haben in der Tat recht, wenn sie die Freiwilligkeit seines Leidens betonen. Jesus geht dem Tode entgegen, nicht als einem unentrinnbaren Geschick, sondern in der klaren Glaubenserkenntnis, daß sein Tod ein Mittel in Gottes Hand ist, die Menschen zum Heil zu führen.

Jesus ist weder Denker noch Aesthet, soviel Poesie in seinem Evangelium liegt (O. Frommel, 1906). Es ist die klare, unmittelbare Selbstverständlichkeit seines Gottesbewußtseins, die auch zu einer einfach klaren künstlerischen Form der Darstellung führt. Er redet schlicht und doch zugleich gehoben. Aber was er will, das ist, die Menschen beeinflussen, auf ihren Willen einwirken. Jesus ist ganz praktisch eingestellt.

10. Das führt uns auf einen weiteren Punkt, in dem ein Umschwung bei der Leben-Jesu-Forschung festzustellen ist. Auf Grund der Volkspredigt Jesu hatte man ihn als religiösen Individualisten betrachtet, dem alles auf die Einzelseele und ihr rechtes Verhältnis zu Gott ankommt. Unvermittelt stand daneben scheinbar ein ethischer Sozialismus, die Pflichten des Einzelnen gegenüber dem Nächsten. Jetzt hebt sich demgegenüber die Bedeutung der Jüngerschaft und Jüngergemeinschaft wieder stärker heraus. Es ist das Höchste, was Jesus einem Menschen gewähren kann, in seine Gefolgschaft einzutreten und hier schon die Kräfte der zukünftigen Welt, jene Seligkeit des kommenden Reiches zu schmecken, das Leben der Kinder Gottes zu genießen (vgl. Jesu Antwort an den Reichen, Mark. 10, 21). Wurde früher gelegentlich die Zwölfzahl der Apostel und ihre Aussendung (Matth. 10) kritisch beanstandet, so ist die Jüngerberufung (Mark. 1), Jüngerauswahl (Mark. 3) und Jüngeraussendung (Mark. 6) als wesentlich im Leben Jesu

erkannt. Jesus verlangt selbst nach Gemeinschaft (Mark. 14, 33 ff.). Er braucht die Jünger zur Verstärkung und Beschleunigung seines Werks; er braucht sie auch zu dessen Fortführung. Wenn die Ueberlieferung mit Recht berichtet, daß Jesus in der 2. Hälfte seines Wirkens sich mehr von der öffentlichen Predigt zurückgezogen und sich mehr auf den Verkehr mit seinen Jüngern, teilweise auf ausgedehnten, einsamen Wanderungen, beschränkt hat, so ist das nicht mit Keim u. v. a. dahin zu deuten, daß er der abnehmenden Popularität Rechnung getragen, daß er aus Furcht vor den Nachstellungen der Gegner sich auf Fluchtwege begeben habe: Jesus fürchtet sich weder vor den Pharisäern noch vor Herodes (Luk. 13, 32 ff.); wo immer er sich zeigt, sehen wir auch dann noch die Volksscharen sich um ihn drängen. Vielmehr liegt auch hier die Initiative bei Jesus selbst; er weiß, daß seine Zeit gemessen ist, und daß es gilt, die Jünger auf die kommende Zeit vorzubereiten. Auf diesen einsamen Wanderungen hat er ihnen sein ganzes Herz erschlossen; hat er sie mit dem Geiste erfüllt, der in ihm lebte, hat er das Gottvertrauen, die Liebe, Demut, Dienstbereitschaft, die ihn beseelten, auch ihnen eingeprägt, hat er sie an seine ganze Art, die Dinge anzusehen und zu beurteilen, gewöhnt. Wenn sie trotz der schweren Erschütterung, die ihr Glaube durch seinen Tod erfuhr, zusammenhielten, wenn sie dann in seinem Geiste gemeinsam weiter leben und wirken, so ist das der Erfolg dieser Jüngererziehung. Das wird neuerdings mehr und mehr erkannt, muß aber noch viel stärker betont werden. Hiermit ist die Beantwortung vieler Fragen gegeben, die das Apostolische Zeitalter uns stellen ließ und auf die die Leben-Jesu-Forschung in ihrer früheren Gestalt nicht zu antworten wußte.

Gewiß, Jesus ist nicht Kirchengründer: er wollte der Messias seines Volkes sein. Er hat keine Gemeinde- und Kultordnung hinterlassen. Aber aus diesem Zusammenleben der Jünger mit dem Herrn entwickelten sich Gemeinschaftsformen und Andachtsübungen, die für das Christentum weiterhin grundlegend wurden. Hier liegen die Wurzeln der späteren Kirchenbildung.

11. Schließlich ist begreiflich, daß die Forschung von dem Suchen nach dem rechten geschichtlichen Jesus-Bild immer wieder zu der Frage zurückkehrt: Was ist es um Jesus? Was bedeutet er uns? Grade unserer dem rein Geschichtlichen abgewandten Zeit drängt sich immer mächtiger die Erkenntnis auf, daß es nicht so sehr der Eindruck der geschichtlichen Person, die Erinnerung an den einst auf Erden wandelnden Jesus als der Glaube an den Lebendigen, der Verkehr mit dem Erhöhten war, der das Urchristentum trug und der auch heute noch für uns das Bestimmende ist. Nur aus dem

besonderen religiösen Interesse an Jesu Person gibt sich ja die theologische Forschung mit den Leben-Jesu-Fragen überhaupt ab. Aber was Motiv ist, kann auch zur Spannung führen. Gelegentlich tritt das Frömmigkeitsinteresse gradezu in Gegensatz zu aller geschichtlichen Forschung, die ja ohne Kritik nicht sein kann. Die Neuzeit stellt sich bewußt unter den gewaltigen Gesamteindruck der Persönlichkeit und will von historischer Kritik in Einzelfragen nichts wissen [1]). Dem historischen Jesus der modernen Forschung wird, wie schon bei M. Kähler, der geschichtliche Christus des Glaubens gegenübergestellt. In dieser Formulierung liegt Richtiges und Falsches beieinander. Die Ablehnung aller historischen Kritik führt die Gefahr eines neuen Dogmatismus herauf. Fehler der historischen Kritik müssen durch eindringendere Kritik verbessert werden. Die historische Theologie hat Recht und Pflicht, auch hier mit den Methoden der historischen Kritik zu arbeiten, und sie hat einen Anspruch darauf, daß ihre fleißige und erfolgreiche Arbeit anerkannt werde. Nur darf man von ihr nicht mehr erwarten, als was sie leisten kann: nicht eine Neubelebung der Christusfrömmigkeit.

Es gibt zwei Christusbilder, die nebeneinander her durch die Jahrhunderte gehen. Das eine ist das lebendige Christusbild des Glaubens in den Herzen der Frommen, wie es sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt. Davon lebt die Gemeinde. Das erzeugt immer neu den Glauben. Aber es steht auch immer in Gefahr, durch die Subjektivität der Menschen verschoben zu werden. Man sehe nur die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Christusporträts unserer Maler, der Jesusbilder in unserer Literatur [2]). Deswegen brauchen wir ein zweites Christusbild, und das ist uns in der historischen Jesusüberlieferung des Urchristentums geschenkt; bezeichnenderweise auch in mehreren verschiedenen Formen. Damit hat Gott uns gar deutlich die Aufgabe gewiesen, die von jeder Zeit immer aufs neue in ihrer Art zu lösen ist: das geschichtliche Christusbild mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln wissenschaftlicher Methode aus diesen Quellen zu erheben. Das so gewonnene Christusbild der Forschung hat dann dem lebendigen Christusbild des Glaubens als Korrektur zu dienen. Beide stehen vielfach unter denselben Einflüssen: die Geistesrichtung einer Periode, der Zeitge-

1) Dafür bezeichnend Frz. Speemann, Jesus im 20. Jahrhundert (1906).

2) H. Preuß, Das Christusbild im Wandel der Zeiten (^{2} 1921); J. Leipoldt, Vom Jesusbild der Gegenwart (1913); Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, 1908; Weinel, Jesus im 19. Jahrh., neu bearb. 1914.

schmack prägt sich in beiden aus. Und doch kommt es immer wieder zu Spannungen zwischen ihnen. Das soll und muß so sein. Es ist der alte Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Haben und Suchen. Der Glaube kann sich bei der Relativität aller Forschung nicht beruhigen, und die Forschung läßt den Glauben nicht auf seinem ererbten Besitz ausruhen. So treiben sie, recht verstanden, einander zu immer größerer Anspannung an, der Zeit zu, wo alles Stückwerk, im Glauben und im Erkennen, aufhören wird.

Der Primat der praktischen Vernunft in der Religionsphilosophie.

Zur 200. Wiederkehr des Geburtstags Immanuel Kants 22. April 1724.

Von

Prof. D. Karl Bornhausen-Breslau.

„Das evangelische Christentum hat Kant viel zu danken. Es hat auch zu danken für ihn selbst. Möchte doch in unserer Zeit der Wirbel von Neuigkeiten, die verzweifelt zappeln als ob sie lebten, vielen die Ruhe lassen, den wunderbar anregenden Worten dieses Mannes zu lauschen, der einer der Größten der Weltgeschichte war und ein Kind unseres Volkes, in dem wir allen guten Geistern der Deutschen begegnen."

Mit diesen Worten hat Wilhelm Herrmann seine „Kantfeier" am 12. Februar 1904, dem 100. Todestag des Philosophen, geschlossen [1]). Zwanzig Jahre später liest diese Sätze ein philosophisch aus der Fassung geratenes Theologengeschlecht und zweifelt ebenso an der Bedeutung Kants als auch an der Vernunft der Theologen, die ihn einstmals so hochstellen konnten. Die Neuigkeiten, die verzweifelt zappeln, als ob sie lebten, haben das evangelische Christentum und seine junge Theologenschaft so gefangen genommen, wie Herrmann es vorausgesehen hat. In der Zeitschrift Herrmanns wollen wir uns für Immanuel Kant Ruhe erbitten.

1) „Unsere Kantfeier", Christl. Welt 1904, Nr. 7, Sp. 145—149, wieder abgedruckt in W. Herrmann, „Gesammelte Aufsätze" hrsg. von Lic. F. W. Schmidt, Tübingen, Siebeck 1923, S. 26—32.

In ihr sind wir über die Zeiten lang hinaus, als man noch für und wider diese Philosophie stritt. Das vergangene Jahrhundert hat erkannt und erarbeitet, daß es sich bei Kant nicht um eine Philosophie, sondern um die Philosophie überhaupt handelt. Allerdings ist die Philosophie eine ungemein bewegliche Angelegenheit des menschlichen Kopfes: eine merkwürdig geringe Anzahl von Grundfragen wird in unendlicher Zerteilung und Vereinigung hin- und hergeworfen und erzeugt vor dem oberflächlichen Blick eine Mannigfaltigkeit der Meinungen, deren der menschliche Verstand tatsächlich gar nicht fähig ist. Vielmehr täuscht sich der Menschenkopf der Gegenwart durch sein diskursives Denken eine Lebensfülle vor, als ob das äußere Leben selbst in seinem breiten gleichgültigen Abstrom und seiner Eindrucksmenge ihm Antworten auf tausend Fragen gäbe. Das Geistesleben aber hat nur eine Frage: die nach seinem Sinn und Wert, nach seinem Anderssein als alles Uebrige. Dies ist die Frage der Philosophie, die Frage der Religion, die Frage Kants.

Die Generation vor uns und zum Teil die um uns quält sich an der vergeblichen Aufgabe, Kant aus reinem Intellektualismus zu deuten. Sie sieht in ihm den gelehrten Kopf, dem nur daran lag, die Einheit des Denkens auf allen Lebensgebieten nachzuweisen. Und da seiner Methode sich nur die mathematisch-physikalische Welt, die Naturwissenschaft beugte, so schritt er gewalttätig dazu fort, auch die Welt der schöpferischen Taten, sei es in Ethik oder Aesthetik, dem rationalen Vernunftgesetz zu unterwerfen. Die Logisierung der Ethik ist das barocke Denkmal dieser horrenden Einseitigkeit. „Es ist der äußerste und raffinierteste Triumph der begrifflich-logischen Geistigkeit, daß sie den sittlichen Willen allein über den Wert des Menschen entscheiden läßt, dann aber die Sittlichkeit des Wollens allein durch eine *logische* Norm bestimmt" [1]). Wenn Simmel in dieser Weise Kants Methode kennzeichnet, so erscheint richtig, daß er die Methode einiger Neukantianer damit schildert. Für Kant ist diese Beurteilung irrig.

Als Kants geistige Stellung im 18. Jahrhundert ist allgemein

1) Simmel, „Kant", 2. Aufl. 1905, S. 5 f.

anerkannt, daß er dem Rationalismus und dem Sensualismus entgegengetreten sei [1]). An dieser Auffassung ist schwer zu rütteln; denn in der Vorrede zur 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" gibt Kant selbst diese Schilderung seines Problems. Wir wissen, wie stark Kant ein Kind der Aufklärung ist. Die Einflüsse der Leibnizischen Philosophie auf ihn sind groß, so sehr er die Wolffsche Popularphilosophie ablehnt. Wenn die Naivität, mit der Naturwissenschaft, Sittlichkeit und Gottesglaube von der Aufklärung zu einer Verstandeseinheit verbunden werden, ihn abstößt, wendet er sich um so energischer dem naturwissenschaftlichen Denken der Aufklärung zu. Newtons neue Mathematik beherrscht Kants Naturerfassung in der vorkritischen Zeit, und Humes Empirismus ist ihm vorbildlich. Als Kant durch die Kritik der reinen Vernunft die große Wendung im geistigen Leben aufhellt, scheint sich die berühmte kopernikanische Drehung auf die naturwissenschaftliche Erkenntnis zu beschränken. Aus dem naiven Rationalismus wird der kritische Rationalismus: das menschliche Denken befaßt sich nicht mehr mit den Dingen, sondern mit „Gegenständen der Erfahrung". Also aus einem naiven Realismus ist ein Idealismus geworden, der nicht weniger naiv die Schablone der Naturbegriffe ebenso auf die reinen Geistesbegriffe, die Ideen anwendet und sich darin beseligt fühlt, daß er „System" bildet [2]).

Diese Auffassung würde also beweisen, daß Kants System nicht eine Ueberwindung der Aufklärung, sondern ihre extreme Vollendung sei, ein Ende, kein Anfang. Daher von diesem grandiosen Enderzeugnis der Aufklärung alle unheilvollen Folgen über den deutschen und abendländischen Geist gekommen sind [3]).

Wenn nur nicht die Kantische Ethik wäre, die diese ganze Auffassung von Kants Werk und Bedeutung ins Wanken brächte! Denn

---

1) A. a. O. S. 7.

2) Vgl. Cohens Gedächtnisrede auf Immanuel Kant, Marburger Akadem. Reden, Marburg, Elwert 1904; Nr. 10, dessen Kantauslegung häufig in obenstehendem Sinn mißverstanden wird.

3) Vgl. die gesamte katholische und protestantische Kirchenpolemik gegen Kant in meiner Schrift „Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus". Gotha, Perthes 1924, S. 2—6.

sie stellt sowohl Kants Rationalismus wie sein System in Frage.

Neben und über dem denkenden Ich, das aus Verstandesschöpfung immer neue Deutungen des uns umgebenden Naturprozesses erzeugt, steht das praktisch-ethische Ich, dessen Freiheit eine andere ist als die Autonomie des Verstandes. Während der Verstand nur in Korrelation mit der Empirie „im fruchtbaren Bathos der Erfahrung" arbeitet, schafft das sittliche Ich in Korrelation zu Ideen, sei es der Idee der Menschheit oder der Idee Gottes als des Guten. Dabei ist jede Kausalität ausgeschlossen, im Grunde auch der Zweck. Ja die Individualitätslosigkeit der Ideen macht die Korrelation zu persönlichem Leben in der Ethik unmöglich. Daher befindet sich Kant unter dem antirationalen Zwang, die Idee Gottes aufzugeben und die religiöse Wirklichkeit Gottes in seine Ethik aufzunehmen, weil er sonst das neue Ich der Freiheit überhaupt nicht halten kann [1]). Je mehr Kant aber diesen ethisch-religiösen Denkprozeß der sittlichen Ichbewußtheit zu gehen gezwungen ist, desto weiter entfernt er sich von dem logischen Verstandes-Ich, zu dem die Brücke der transzendentalen Denkmethode sich immer dünner und dünner spannt, bis sie sich verflüchtigt. Und als Denkmal der ursprünglichen Einheit der Logik und Ethik bleibt die transzendentale Frage; sie ist mehr als nur Frage: wie ist der einheitliche Mensch als denkend und handelnd möglich? Sondern sie ist transzendental in dem Sinn, daß eine Antwort nur jenseit der menschlichen Vernunft liegen kann. Die Frage der Ethik verweist den ganzen Menschen in eine andere, höhere Vernunftordnung, die die Welt der reinen Verstandesordnung schlechthin transzendiert [2]). Diese Emporhebung der beiden Ichformen des menschlichen Daseins in eine transzendente Metaphysik der Sitten ist Kant freilich rational nicht gelungen; er hat die Einheit beider gesehen: ob mehr überhaupt möglich ist?

Der Transzendentalismus, der das Lebensproblem der denkenden Menschheit seit dem 18. Jahrhundert geworden ist, verbindet sich bei Kant und seinem Zeitalter mit der rückhaltlosen Anerkennung

---

1) Vgl. vor allem Opus postumum ed. Adickes, S. 769—846. Ferner meinen Aufsatz „Die Religion der Vernunft". Kantstudien 1924, 2. Heft.

2) Vgl. Simmel a. a. O. Troeltsch, „Der Historismus", S. 575 f.

der Immanenz. Was der Mensch lebt, kann er nur in seinem Bewußtsein leben; denn nur was in sein Innenleben aufgenommen ist und vom Bewußtsein geformt ist, nur das ist wirklich. Ob Naturgesetz oder Sittengesetz, ob der schöne Schein oder der fromme Glaube: Gott und Mensch, Himmel und Hölle treffen sich nur im Bewußtsein und haben in ihm für den Menschen Wert. Und die Formen unseres Bewußtseins, Raum und Zeit, das Nacheinander unseres Gedankenapparats, der Zwang von Vergangenheit und Zukunft, der unser geschichtliches Leben erstickt, prägen sich allen den Zusammenfassungen auf, die wir als transzendentale außerhalb unseres Ich suchen. Ganz falsch aber wäre, diese Grenzen der Bewußtseinsimmanenz nach oben oder unten, in ein Ueberbewußtsein oder ein Unterbewußtsein auszudehnen. Denn damit würde der Mensch nicht seine Bewußtseinsgrenzen erweitern, sondern sich nur vortäuschen, seine Rationalität könne noch jenseits der Grenzen der Vernunft Boden fassen. Aus objektiver Erkenntnis innerhalb der Grenzen der Vernunft würde subjektives Phantasieren werden; keine transzendentale Erfahrung, sondern ein gesetzloses, kritikloses Meinen und Ahnen wäre der Ertrag solchen Selbstbetrugs. Die Würde des neuen Denkens liegt in der Anerkennung und zweifelfreien Bestimmung der Grenze: es gibt seit Kant nur noch die Transzendenz in der einzig möglichen Bewußtseinsform der Immanenz.

Damit ist ein Gedanke erreicht, dessen Bedeutung für die Folgezeit nicht überschätzt werden kann. Finitum est capax infiniti. Eine Synthese zwischen Ratio und Irrationalem, zwischen Subjekt und Objekt ist gefunden, die das gesamte scholastische Denken der Vergangenheit und der Zukunft überbaut. Selbstverständlich kann das menschliche Durchschnittsdenken sich wieder zu naivem Realismus und Aberglauben zurückbequemen; der Katholizismus wird immer wieder versuchen, seine Wahrheit als naive Objektivität zu behaupten [1]); aber er wird auch gezwungen sein, sie mit so raffinierter Psychologie wie der Phänomenologie [2]) zu verbinden, um den

1) A. Deneffe, „Kant und die katholische Wahrheit". Freiburg, Herder 1922.

2) Scheler.

Anschluß an das Weltbild der Immanenz zu finden, ohne das es eine Transzendenz nicht gibt. Denn jetzt kann an das Jenseits nur der glauben, der seine eigene Begrenztheit im Diesseits erfahren und gedacht hat.

Diese Transzendenz ist relativ; denn ihre Relation ist der Mensch und seine Bewußtseinsimmanenz. Eine Transzendenz ohne Bezug auf den Menschen, die also absolut wäre, ist keine Denkangelegenheit des Menschen, daher überhaupt keine menschliche Angelegenheit. Mythologie kann von absoluter Transzendenz schwärmen, Religion nicht. Denn Religion hat immer und vor allem die Relation auf den Menschen, dessen Bewußtsein die Beziehung auf Gott, das Transzendente aufnehmen muß. Daß die Gott-Mensch-Beziehung seit Kant unter das Bewußtseinsgesetz der Relativität gehört, ist also auch eine der erkenntnismäßigen Binsenwahrheiten, die durch alles Kegeln mit Theozentrisch und Anthropozentrisch nicht umgeschoben werden. Auch die Religion lebt von der Möglichkeit der Beziehung von Transzendenz und Immanenz [1]). Und diese Relativität bezeichnet die seltsame Formulierung: transzendentale Methode.

Der Gedanke Kants wirkt seit langem als protestantische Wahrheit, und daher hat der Versuch, Luther und Kant zusammen zu stellen, viel Verführerisches. „Kant, der Philosoph des Protestantismus" [2]). Doch verkennt diese historische Synthese die Verschiedenheit der Zeiten und Menschen. Luthers Gegensatz gegen die Scholastik und ihre Spekulation beruht in seiner kräftigen religiösen Reaktion auf seelisch ertraglose Gedankengänge; weil er für den Glauben Raum brauchte, wies er das Wissen aus dessen Grenzen. Bei Kant liegt der Fall systematisch umgekehrt: weil er das Wissen sichern will, weist er den Glauben über die Grenze der reinen Vernunft. Aber dabei muß er entdecken, daß das Wissen nur ein kläglich kleiner

1) Hier beziehe ich mich auf die freundliche Hilfsstellung, die der Historiker Holl in seinem Aufsatz „Was verstand Luther unter Religion?" uns bei seinen Zunftgenossen herzlich gering geachteten Dogmatikern geleistet hat (vgl. Ges. Aufsätze Bd. I[1], S. 32 Anm. 1, Tübingen 1921). Dabei halte ich aber die obenstehende erkenntnistheoretische Erläuterung des Denkverhalts für entscheidende Ergänzung zu seiner richtigen psychologischen Darlegung.

2) Fr. Paulsen.

Ausschnitt der reinen Vernunft ist, ja, daß diese reine Vernunft selbst die Ratio transzendiert. Die Einschränkung auf rationale Erkenntnis und wissenschaftliche Erfahrung ist der menschlichen Vernunft unmöglich, sie drängt über diese Grenze in das Gebiet der Ethik, der Religion [1]). „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ [2]), sagt daher auch Kant, und doch in ganz anderem Sinn als Luther. Im Verfolg solcher Gedanken versucht Kant die sittlich-religiöse Individualität zu objektivieren und zwar durch Synthese des modernen Individualismus und des protestantischen Gewissensbegriffs. Dabei ist der Pietismus und Rousseau für ihn stärkerer Anstoß als Luther, da ja in der lutherischen Kirchenorthodoxie des 18. Jahrhunderts gerade jenes antirationale Interesse Kants keinen Anschluß fand [3]). Hier wird klar, daß Kants irrationale Ethik nicht aus seiner Persönlichkeit zu erklären ist, sondern daß ihre zentrale Stellung im neuen Denken auf großen allgemeinen seelischen Umgruppierungen beruht.

Die Entfaltung des neuzeitlichen Denkens von Descartes bis Kant hat für die moderne Wissenschaft die Unhaltbarkeit des Supranaturalismus als Weltanschauung ergeben. Diese Erkenntnis konnte zwar im Laufe des 19. Jahrhunderts wiederholt revidiert und modifiziert werden; aber die Möglichkeit, den Supranaturalismus als eine vernünftig-philosophische Weltanschauung zu objektivieren, bleibt ausgeschlossen. Um so seltsamer, wenn nicht nur die katholische Weltanschauung, die an das vorkopernikanische Gedankensystem des Thomas v. Aquino gebunden ist, sondern auch die protestantische Orthodoxie immer wieder versucht, diese veralteten Gedankenlosigkeiten als Wissenschaft anzubieten. Es geschieht das heute unter dem Schlagwort des Kampfs gegen den Rationalismus, wo-

1) Troeltsch, „Das Historische in Kants Religionsphilosophie“, 1904, S. 19.

2) Kritik der r. V. Vorrede zur 2. Ausgabe 1787.

3) Daher ist auch die historische Bezugnahme Holls von Luther auf Kant dünn; mehrmals wird auf die Aehnlichkeit der beiden Geister hingewiesen, und zwar bei den ethischen Fragen: Persönlichkeit, Gesetz, Sünde (a. a. O. S. 53, 406). Anders als durch unermüdliches Vergleichen auf Annäherung und Abstoßung, Prüfung von Abstand und Verschiedenart läßt sich der geschichtliche Geist auch für den Philosophen nicht bestimmen.

bei den Angreifern der Denkfehler unterläuft, nicht zu beachten, daß der Supranaturalismus eine ausgeprägte Form des vorkritischen Rationalismus ist. So kann Heiler sich vorstellen als einer der „Forscher, die die aus dem Rationalismus geborene Wunderscheu des modernen Menschen ablehnen und eine streng supranaturalistische Weltanschauung vertreten" [1]). Es ist Heiler doch nicht unbekannt, daß Jesus die Rationalisten, die Wunder und Zeichen haben wollen, abgelehnt hat. Daß unser Glaube aus überrationalen Quellen lebt, erkennt jeder Fromme an. Daraus eine Weltanschauung zu machen, hütet er sich. Und was die supranaturalistische Weltanschauung betrifft, besteht sie bei ihren Vertretern zumeist in der Kunst, über die Grenzen der Geschichtswissenschaft in die Jagdgründe der Dogmatik zu schleichen, um dort mit mystischem Pulver und supranaturalem Blei alle Vernunftprobleme zusammenzuknallen, die ihnen vor ihr dialektisches Schießeisen kommen.

Jedenfalls ist es sehr irrig, das Interesse der Aufklärungszeit mit dieser Gegenwartsart und ihrem rein negativen Geschäft gleichzusetzen. Wenn man Schilderungen der Aufklärung liest, die in behaglicher Breite den greulichen Kampf der Reimarus und Semler gegen den Glauben schildern und verurteilen, so bekommt man den Eindruck, als ob jene Denker an der Augiasstallarbeit eine besonders liebe Beschäftigung gehabt hätten [2]). Tatsächlich ist die Lebensfrage der Zeit schon längst aus der Naturwissenschaft in die Geschichtswissenschaft, aus der Logik in die Ethik verschoben. Namen wie Pierre Bayle und Leibniz, Spinoza, Voltaire, Rousseau müssen hier genügen, um das gewaltige ethische und geschichtsphilosophische Ingenium der Zeit zu bestimmen. Bei dieser Verlagerung des Interesses, das in dem moralisierenden Zeitalter der Aufklärung, in der Redseligkeit über die Güte Gottes wie die Tugenden der Menschen gleichermaßen und in allen Konfessionen zum Ausdruck kommt, wirken zwei Kräfte als Antriebe. Einmal die starke und ungebrochene Frömmigkeit, die gerade durch die Verabschiedung des Supranatu-

1) Fr. Heiler, „Sâdhu Sundar Singh". München, Reinhardt 1924, S. 139. Vgl. auch die oberflächliche Kritik am liberalen Christentum S. 204.

2) Vgl. z. B. Joh. Hr. Kurtz, Kirchengeschichte.

ralismus wächst. Die Aufklärung war durchschnittlich sehr fromm: sie gestaltete neue religiöse Sitte in ganz bedeutendem Umfang; individuelles und soziales Frömmigkeitsleben blühte; die Caritas wurde intensiv gepflegt. „Dezidierter Unglaube“ ist überhaupt nicht anzutreffen. Die fünf angeführten Geister zeigen bei starker konfessioneller Mischung — mehrere von ihnen pendeln ja zwischen Katholizismus und Protestantismus — einen entschieden religiös-ethischen Charakter; auch nicht einer dieser Denker wäre möglich ohne Religion.

Zu diesem Frömmigkeitsantrieb tritt aber aus der Umwelt und dem Geist der Zeit ein entschlossener Wille zur Entkirchlichung, ja mehr zu positiver Säkularisierung. Diese Männer empfinden die Macht Gottes, des Rechts, der Wahrheit, des Gewissens mit stärkster Hingabe als übersinnliche Gewalten des Lebens. Aber sie sind nicht mehr in der Lage, an sie als Geschenk Gottes durch die Mitteilung der Kirche oder ein supranaturales Eingreifen des Jenseits zu glauben. Die großen sittlichen Gemeinschaftsgüter: Staat und Recht, Gesellschaft und Wirtschaft, Politik und Erziehung sind alle profan geworden; Kirche und Religion hat sich aus diesen Lebensgebieten verabschieden müssen, weil sie sich nach dem Gesetz der Vernunft automatisch regeln. Wie sollte das Individuum seine Moral noch weiter von Instanzen empfangen, die seine Mündigkeit nicht anerkennen wollen. Die Abkehr von der kirchlichen Autoritätsmoral wird allgemein, und an ihre Stelle tritt die Privatmoral oder die Sektenmoral, beide charakterisiert durch ihre autonome Freiheit und natürliche Vernünftigkeit.

Damit entsteht die profane Frömmigkeit und überkonfessionelle Praxis, die das Leibnizisch-Wolffische Zeitalter in Deutschland auszeichnet. Wenn dem Kenner der Zeit dabei immer viel flache Köpfe, viel Salbaderei auch gerade in den Kirchen auffällt, so halte er sich lieber an das, was jene Zeit *tut*. Sie ist vielleicht nicht sittlich edler als wir gewesen; aber sie war nicht so selbstsüchtig, geldgierig, lügenhaft und treulos. Sie hielt ihre Tugendideale hoch, war nüchtern, pflichttreu, bescheiden und jedenfalls etwas glückseliger als wir (Freimaurerei). Was sie verdiente und weshalb ihr der Eudämonismus wirklich nicht so hart anzukreiden ist. Zwei

Männer sind die praktischen Vertreter dieser aus Frömmigkeit unkirchlichen Ethik: Zinzendorf und Lessing.

Es ist ein altes Geistesgesetz, daß Ethik immer erst gedacht werden kann, nachdem gehandelt worden ist. Die Ethik Kants ist nur denkbar und ihre Zentralstellung verständlich auf Grund der sittlichen Praxis eines Jahrhunderts. Daher ist Ethik immer gebunden an Geschichte und sie ist nur möglich als Kritik. Denn nur so umfaßt sie Vergangenheit und Zukunft [1]).

Den neuen und eigenartigen Verhalt kennzeichnet Kant als „praktische Vernunft“ und suchte für diese selbständige Vernunftform den Anschluß an Platos Ideen. „Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabieren. ... Er fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind“ [2]). Diese Gedanken behaupten einen Urbestand der praktischen Vernunft, der sich von dem theoretischen völlig unterscheidet. Zwar wird das Apriori der reinen Vernunft als Denkmethode auch für die praktische Vernunft festgehalten. Denn als Vernunft ist sie bewußtseinsimmanent, und als denkendes Selbstbewußtsein ist sie apriori. Aber darin liegt ja nicht das Eigentümliche der praktischen Vernunft, sondern nur darin, daß sie „praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht“. Diese rein praktische Vernunfttätigkeit des Menschen aus Freiheit führt zu Urteilen von absoluter Autorität, die sich als Pflichtgebote oder Imperative gestalten und sich alle unter einen obersten Satz, den kategorischen Imperativ, bringen lassen. Von den zahllosen Bewegungsströmen unseres Wesens unterscheidet sich der aus dem Gewissen entspringende praktische Wille, der mit Hilfe des Vernunftapriori seine Willensrichtung denkend wählt und gleichzeitig handelt. Denn Denken und Handeln sind als reiner kritischer Wille ein einziger Akt. Damit ist aber der Bezirk der theoretischen Ver-

1) Daher Kühnemanns Recht, seinen „Kant“ durch einen starken Band über „Der europäische Gedanke im vorkantischen Denken“ (München, Beck 1923) zu unterbauen.

2) Kr. d. r. V.², S. 370, 371.

nunft verlassen und eine höhere praktische Ordnung des Lebens erbaut, die Kant mit Vorliebe als intelligible Welt anspricht. In der Welt der Geister wird offenbar, daß die geistige praktische Würde des Menschen nicht auf seiner Individualität, geschweige seinem Vernunftapriori beruht, daß sie auch nicht durch die praktisch-ethische Sozietät der Menschen, durch Humanität geschaffen ist [1]). Vielmehr zeigt sich an den Grenzen der praktischen Vernunft die Gottheit als Ursprung der praktischen Vernunftidee. „In der moralisch-praktischen Vernunft liegt der kategorische Imperativ, alle Menschenpflichten als göttliche Gebote anzusehen" [2]). „In der moralisch-praktischen Vernunft hat diese Idee (Gottes) Wirklichkeit vermöge der Persönlichkeit, die ihrem Begriffe identisch zukommt" [3]). „Es ist ein Prinzip in der menschlichen Vernunft für Pflicht und Unterwerfung seiner Willkür unter Gesetze eines Einigen und Höchsten, der eigentlich nur ein Ideal ist, vor dem sich doch aller Knie beugen" [4]). „Wenn es gleich Toren sind, die in ihrem Herzen sagen, „es ist kein Gott", so mögen sie immer unweise sein; es liegt ihnen doch ob, über diesen Begriff und das, was er in sich enthält, nicht vorsätzlich unwissend sein zu wollen". „Wir schauen Ihn an gleich als in einem Spiegel: nie von Angesicht zu Angesicht" [5]). Es ist wichtig, sich aus den Bruchstücken der Transzendentalphilosophie, die Kant uns im Opus postumum hinterließ, solche Gedanken tief einzuprägen. Für Kant war die praktische Vernunft nur möglich unter der Annahme der transsubjektiven Existenz Gottes. Wenn wir über diese auch völlig unwissend sind, d. h. sie nicht in den Bereich der immanenten Vernunftbetrachtung ziehen können, so dürfen wir doch nicht unweise sein, d. h. sie leugnen. Denn das hieße die intelligible Welt, die Menschheit und sich selbst als praktische Vernunft verleugnen [6]).

---

1) Vgl. Troeltsch, „Kant" in Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 7, S. 657.

2) Opus Postumum S. 802.

3) A. a. O. S. 787 4) A. a. O. S. 805.

5) A. a. O. S. 786 f.

6) Vgl. Bornhausen, „Vom christl. Sinn des deutschen Idealismus." Gotha, Perthes 1924, S. 12 ff.

Ist durch diese Grenzgedanken der transzendentale Charakter von Kants praktischer Vernunft überaus klar, so bleibt doch die Schwierigkeit, die Einheit der Vernunft des Menschen zu bewahren. Kant hat in dem berühmten Schluß der „Kritik der Praktischen Vernunft" diesen Versuch gemacht. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Ueberschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz." Kant versucht in dieser Darlegung die beiden infinitesimalen Probleme des menschlichen Geisteslebens, das theoretische und das praktische, ins Gleichgewicht zu bringen; er versucht nicht, das eine Problem auf das andere zurückzuführen, wie man ihn immer wieder mißversteht. Die Geschichte des Menschengeistes in ihrem vernunftimmanenten Gang aber löst sich damit auf in zwei Strömungen, die in einem Bett fließen. Die Frage nach der Unendlichkeit ist die Frage der Wissenschaft: sie kommt von Aristoteles her, lebt in Descartes, wird von Pascal und Leibniz religiös gewendet und geht über Herder und Schleiermacher bis zu den modernen Geistern: Bergson, Simmel, Scheler. Sehr bedeutsam, wie sich bei Pascal, Leibniz, Newton und Kant das Infinitesimale der Mathematik mit dem Unendlichen des Lebens kreuzt; bei Cohen und Bergson leuchtet das wieder auf. Kant ist dieses Problem nicht fremd, aber er läßt es in der reinen theoretischen Vernunft liegen.

Der andere Strom in seiner Philosophie ist die Frage nach dem Unbedingten. Sie gehört der praktischen Vernunft an, ist gestellt bei Plato und wendet sich durch Kant, Schiller, Fichte in das moderne religiöse Ethos: A. Ritschl, W. Herrmann, E. Troeltsch. Durch sie wird die Geschichte zur Lebensform des Unbedingten und wird das Christentum als geschichtliche Religion die einzig mögliche, weil sie in ihrem ethischen Charakter transzendentale Denkbarkeit besitzt [1]).

---

1) Vgl. Stephan, „Kant und die Religion". Kantstudien 1924, 1. Heft (Jubiläumsheft) und Bornhausen, „Die Religion der Vernunft". Kantstudien 1924, 2. Heft.

Dabei ist die Einsicht wichtig und festzuhalten, daß Unendlich und Unbedingt immer zusammengehören; niemals kann die eine Lebensfunktion ohne die andere sein. Aber sie unterscheiden sich für unser Denken darin, daß das Problem des Unendlichen viel weiter in der Transzendenz liegt als das Unbedingte. Weil Kant erkannte, daß die Transzendenz des Unbedingten noch gerade an der Grenze des menschlichen Bewußtseins liegt, die Transzendenz des Unendlichen sich aber weit über die Grenzen des rationalen Infinitesimalen ausdehnt in für die Menschenvernunft undenkbare Fernen, deswegen ließ er das Problem des Unendlichen liegen. Aber erst nachdem er in seiner unübertrefflichen Grundlegung der Naturwissenschaften kritisch die Grenze zwischen Rational und Irrational gefunden hat und nun das ungenügende und unbefriedigende Resultat menschlicher Verstandeserkenntnis einsieht, entschließt er sich, den Akzent im Bewußtsein der Menschheit von der theoretischen auf die praktische Vernunft zu verlegen. Daher kommt das merkwürdige Verhältnis zur Erklärung, daß Kant die Hauptmasse seiner Werke der Kritik der Wissenschaften und der Frage des Unendlichen widmet, während das Hauptinteresse seiner Philosophie der zukünftigen Metaphysik des Unbedingten gehört. Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und die „Metaphysik der Sitten" selbst sind die einzigen fertigen Teile der Philosophie, auf die er abzielte. Und vor allem blieb ihm eine Arbeit unangreifbar: die Begründung des Unbedingten in der Geschichte.

Diesen Sinn der Kantischen Philosophie hat Schiller erkannt und als einziger genuiner Fortsetzer Kants die praktische Vernunft auf den Boden der Geschichte gestellt. Daß dies bei Schiller keine Abhängigkeit ist, sondern gleichlautende Problemstellung, ist dadurch bewiesen, daß er Historiker wurde, bevor er Kantianer war. Auch ihm stand das Unendliche und Unbedingte nebeneinander, und seine Jugendabhängigkeit von Leibniz brachte ihn zu dem Versuch, das Unendliche des Lebens in der historischen Dichtung zu erfassen: Fiesko, Don Carlos. Der Versuch scheiterte und endete in Skepsis: jeder Aufmerksame wird noch heute die tiefe Melancholie empfinden, die die beiden Freunde Carlos und Posa, ebenso den Prinzen im „Geisterseher" im Unendlichen sich verlieren läßt. Nicht in der Kunst

der Begriffe, sondern in der Tonkunst nimmt jene Zeit das Problem des Unendlichen auf; Beethoven bringt es zuerst zu reiner Darstellung als Tongedanken. Doch ist es Irrtum, in dem letzten Satz der Neunten Symphonie mit Schillers Lied von der unendlichen Freude diese Verwirklichung zu hören, die vielmehr in dem vorhergehenden Satz, der unendlichen Schöne des Adagio, erklingt. Eher hemmt das feuertrunkene Wort der rationalen Aufklärung den höchsten Ausdruck musikalisch-ästhetischer Unendlichkeit. Der Dichter des deutschen Idealismus erkennt daher wie Kant die Unlösbarkeit dieses Problems in der Gedankenkunst, in der Geschichte. Er schreitet über sein unvergeßliches Lied vergeblich ersehnter Unendlichkeit hinaus durch die Begegnung mit Kants Gedanken von der sittlichen Freiheit; er wird ihm nicht Dogma, sondern Methode, mit der er die Geschichte untersucht. Und der Wallenstein entsteht als die Erscheinung des Unbedingten in der Geschichte, d. h. im Menschenherzen. Seitdem sind Schillers dramatische Gestalten nicht mehr unendliche Ideen, sondern geschichtliche Menschen, die dem Unbedingten des Geistes gehorchen, es verwirklichen, sich ihm opfern, an ihm scheitern. Die Weltgeschichte ist nicht nur Weltgericht, sie ist auch Weltschöpfung und Offenbarung.

Zum Ehrengedächtnis des Unbedingten als des Erhabenen im Menschenbewußtsein gehören also immer Kant und Schiller. Denn sie beide begründen den Primat der praktischen Vernunft als Freiheit und Selbstgesetzgebung in der Geistesgeschichte. Dabei ist die Auffassung, die Freiheit als Ungebundenheit denkt, durchaus irrig. Immer wieder begegnet man bei den Bekämpfern der kantischen Autonomie dem Gedanken, Kant habe den Menschen von der Autorität Gottes befreien wollen. Daher versteigt sich der Jesuit Cathrein auch neuerdings wieder zu dem Paradoxon: „Das Prinzip der sittlichen Autonomie würde besser das unsittliche Prinzip der Autonomie genannt“ [1]). Die Freiheit aber, die Kant meint, ist die Freiheit vom Naturgesetz, die erst die freiwillige Unterwerfung unter Gott und das Gewissen möglich macht. Solange der Mensch noch vor dem Kausalgesetz und seiner Unendlichkeit zittert, hat er weder

1) Cathrein, „Die katholische Weltanschauung“. 5. und 6. Aufl. Freiburg, Herder 1921.

Glaube noch Moral. Erst wenn er das Unbedingte, das über ihm herrscht, in sich erkannt hat, kann er frei und fromm sein. Est Deus in nobis [1]).

Diese Wichtigkeit des Unbedingten für Ethik und Religion, d. h. für die gesamte Praxis des Menschen, bezeichnet Kant als den Primat der praktischen Vernunft. Er behauptet nicht, daß damit das Problem des ethischen Egozentrismus an die Stelle des logisch-wissenschaftlichen und spekulativen Universalismus trete; denn er weiß, daß es auch eine „Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" [2]), gibt. Aber nicht in dieser sieht er die dringendste Aufgabe des Menschengeistes, sondern in der Sicherung des Menschen als eines Gottbezogenen. Ist diese transzendentale Beziehung des Menschen gefunden, so mag auch die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen gesucht und verstanden werden.

Auf diese Weise gelingt es Kant, den Auseinanderfall des bestirnten Himmels über uns und des moralischen Gesetzes in uns zu verhindern. Beide Momente haben Bezug auf das Erhabene und Heilige, sind transzendent verankert. Aber das Unbedingte steht grundsätzlich unserer Denküberlegung offen, weil es sich eigenmächtig in unserem Bewußtsein selbst offenbart. Das Unendliche dagegen bleibt Gegenstand der Erfahrung, tritt also nur peripherisch in unserem Bewußtsein auf und eignet sich daher nicht zur vernünftigen Bestimmung von Gott und Glauben. Nicht daß es sich darum handelt, für Gott und Glauben Vernunftgründe zu finden: begründet sind beide jenseit aller Menschenvernunft. Sondern darum handelt es sich, Freiheit und Sittengesetz, Pflicht und Gewissen, Gott und Glauben vom Menschen aus zu begreifen, wie wir ja alle diese Fragen mit Begriffen untereinander bereden und austauschen. Wie können wir das? Nur durch den Primat der praktischen Vernunft, der die Vorherrschaft eines Geistes, der größer ist als Menschenvernunft, in uns selbst aufdeckt und festsetzt.

Seit dieser Denkleistung Kants ist der Begriff Gottes und des

1) Opus Postumum S. 814. Vgl. Bornhausen, Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus, S. 12 ff.

2) Das ist der Titel der „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik", 1783.

Glaubens an die praktische Vernunft gebunden geblieben. Auch Schleiermacher hat den Grundsatz anerkannt, daß Religion eine eminent praktische Angelegenheit sei [1]). Es ist dadurch nicht ausgeschlossen worden, daß es für die Menschenvernunft auch eine theoretisch-spekulative Deutung Gottes gebe. Aber tatsächlich ist diese noch niemand, weder vor noch nach Kant, geglückt; sondern das, was als Religionsbegriff da angeboten wurde, war philosophisch paradox. Deshalb hält sich auch weiterhin die gesamte abendländische Religionsüberlegung an die ethische Bedeutung des Glaubens, d. h. an den Primat der Geschichte im Geistesleben der Menschheit.

„Es ist der spezifisch christliche Religionstypus, für den Kant mit seinen Sätzen über den Primat der praktischen Vernunft eintritt. Und zwar für ihn wieder in seiner protestantischen Form. Nicht aus reiner Vernunft hat er das geschöpft, sondern aus den großen geschichtlichen Zusammenhängen ist ihm das zugewachsen, in denen er so gut wie wir alle mit seinem geistigen Leben und Denken gestanden hat" [2]). Diese Feststellung stammt von Julius Kaftan, der in seiner zu wenig beachteten „Philosophie des Protestantismus" eine Apologetik des evangelischen Glaubens auf kantischer Grundlage gegeben hat. Auch ihm erscheint es unmöglich, vorläufig die Grundposition der Religion als Denkwirklichkeit im Unbedingten des Sittengesetzes zu verlassen. Besonders aber ist dies unmöglich in einer Zeit, in der das Unbedingte des Sittengesetzes in der Menschheit ins Wanken gekommen ist und unkontrollierte Schwärmerei als Religion die Gedanken und Taten der Menschen verunstaltet.

In dieser Not muß sich freilich der Mensch auf eine Unbedingtheit stützen, die größer ist als sein Ich. Kant empfindet streng ethisch-theistisch, gar nicht mystisch; darum ist ihm Religion in dem Sozietätsleben der Geschichte [3]). Die Geschichte als Gemeinschaft sittlicher

---

1) Schleiermacher, „Reden über die Religion", ed. Otto S. 82; 2. Rede am Schluß.

2) Julius Kaftan, „Philosophie des Protestantismus". Tübingen 1917, S. 229.

3) Troeltsch, „Soziallehren der christl. Kirchen" S. 927. Vgl. über den Primat der Geschichte und seine Vernunftbegründung bei Kant und Troeltsch meinen Aufsatz über Troeltsch in Z. Th. K. 1923, S. 204 ff.

Geister offenbart das Leben göttlicher Vernunft, und die Glaubenslehren der Religion werden die Vergeistigung der Geschichte und ihrer ewigen Wahrheit. Nicht nur daß Vernunft die einzig mögliche Form der Menschengeschichte anbietet, sondern die Freiheit des menschlichen Geistes gibt auch den einzigen Inhalt und das Ziel: das Heil. Das Ewige, Unwiederholbare der Geschichte wird in unendlichen Wandlungen jeder Generation neu offenbar und bringt Gegenwart, Erfüllung, Erlösung. Wohl erkennen wir in diesem Religionsgedanken die Individualisierung und Spiritualisierung der neuzeitlichen Seele vor Kant und seit Kant [1]). Aus dem naiven Sozietätsrahmen der Kirche Christi im Mittelalter entlassen, schweift die selbstbewußt und dabei doch so klein gewordene, willenlos gewordene Seele einzeln im Unendlichen, suchend, wo sie den Heiland finde. Da entdeckt sie in sich selbst das Unbedingte, erfaßt in ihm das Gebot Gottes, erkennt diesen Gott als den Herrn der Geschichte und glaubt ihn als den Vater des Individuums, d. h. als den Vater Jesu Christi und damit als unsern Vater [2]). Kein Geringerer als Goethe hat diesen Gang neuzeitlichen Christentums in den religiösen Wandlungen seines Lebens gedichtet. Sie einigen sich mit Kants und Schillers Glaubensgedanken zu einer einzigen großen epochalen Gestaltung des Christenglaubens, der seit Jahrhunderten unser Geistesleben beherrscht [3]).

Und doch wäre die Bedeutung von Kants Ethik nicht erschöpft durch den Hinweis auf die neuzeitliche in Gott durch den Jesus der Geschichte gegründete Persönlichkeit. Denn zu diesem Unbedingten in der sittlichen Persönlichkeit, ihrem Elend und ihrer Erlösung, tritt das Unendliche des Individuums, der Menschengeschichte und ihre tausendfache, unzählige Offenbarung des Einen [4]). Wieder ist es

---

1) Troeltsch, „Soziallehren" S. 926 ff.

2) Das ist Wilhelm Herrmanns Gedanke.

3) Vgl. Bornhausen, „Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal". Leipzig, Teubner 1920. „Wandlungen in Goethes Religion". Berlin, Unger 1923.

4) Dieses Problem ist dann durch Schleiermacher und die Romantik zur Entfaltung gekommen. Vgl. Lic. Dr. Schultz, „Die theoret. Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen". Z. Th. K. 1924, 1. H.

das Opus postumum, das wichtige Grenzgedanken in dieser Richtung bietet. „Ob ein Gott in der Natur sei (gleichsam als Weltseele), kann nicht gefragt werden; ... aber in der moralisch-praktischen Vernunft und dem kategorischen Imperativ offenbart er sich" [1]). „Weisheit ist die Eigenschaft der vollkommensten Vernunft. Ob es ein Wesen von diesem Range gebe, ... liegt über der Sphäre unserer Begriffe hinaus" [2]). „Wir müssen uns ein Wesen machen, gegen welches wir Dankbarkeit, Verehrung sowie auch Wohltätigkeit usw. ausüben und unmittelbar um unser selbst willen. Ohne dergleichen edle Gefühle sind wir lohnsüchtig, nur für uns" [3]). Diesen Religionsgeist des deutschen Idealismus hat Goethe in die unvergeßliche Form gebracht:

In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich dem ewig Ungenannten;
Wir heißen's: fromm sein. — [4])

Und noch ein letztes Kant-Wort, das den weltweiten Rahmen, in dem er Gott als das ewige Sein und Wirken schöpferischer Art ganz transzendental und positiv denkt: „Der Begriff von Gott ist die Idee von einem moralischen Wesen, welches als ein solches richtend, allgemein gebietend ist. Dieses ist nicht ein hypothetisches Ding (= Substanz), sondern die reine praktische Vernunft selbst in ihrer Persönlichkeit und mit ihren bewegenden Kräften in Ansehung der Weltwesen und ihrer Kräfte" [5]). Das will also sagen, daß sich die Persönlichkeit Gottes als oberstes sittliches Prinzip allmächtig in der Menschheitsgeschichte durchsetzt, schaffend, leitend, erhaltend.

Auch hier wieder die Hervorhebung der Vernunft als Persönlichkeit, die für die ganze Religions- und Geschichtsphilosophie entscheidend ist. Das 19. Jahrhundert ist zum absoluten Idealismus fortgeschritten, zu der Behauptung, daß die Ideen die Weltgeschichte

1) Opus Postumum S. 806.

2) A. a. O. S. 787 f.

3) A. a. O. S. 793 Anm. 2.

4) Marienbader Elegie, Goethe, Werke, Jubiläumsausgabe Cotta, Bd. II, S. 209.

5) Opus Postumum S. 821.

und ihre Religionen erfüllen und hinter ihnen die Persönlichkeiten zurücktreten. Diese Auffassung ist falsch und entspricht nicht der Tiefe, mit der Kant das Problem des menschlichen Geistes durchdachte. Nicht die Idee, sondern der Mensch der Geschichte bleibt die irrationale Größe des Lebens. Wohl meinte man, an der Idee das wesentlich Ueberrationale zu fassen; aber darin lag der Fehler. Denn an der Idee ist der überrationale Bestand gerade das Schöpfungsmoment des Menschen. Das Schöpferische aber, was aus dem geschichtlichen Menschen in die Idee übergeht, ist nicht menschlich-rational, sondern jenes Persönliche, das aus einer anderen höheren Ordnung der Geister stammt und das Kant Gott nennt; Gott ist der Grund dieses Höchsten und Wesentlichen in der Geistesgeschichte der Menschheit.

Aus diesen Zusammenhängen der Kantischen Philosophie ergibt sich auch die Bedeutung, die sie dem geschichtlichen Menschen der Religion, im Christentum Jesus geben kann. Für diese Religionsphilosophie ist er der wirkliche geschichtliche Erlöser, weil nur der geschichtliche Mensch die Offenbarung Gottes sein kann, nicht aber eine Idee. Der reflektierte Vernunftindividualismus, der Spiritualismus unserer Zeit, der alle Religion, alles Christentum erfüllt und in Ideen auflöst, wird überbaut durch den Hinweis auf eine neue Stufe geschichtlicher Religion, auf der die Gemeinschaft frommer und sittlicher Menschen selbst die Bürgen des unendlichen Gottes sind und sich ihm aus reiner Liebe untereinander opfern. Diese Aufgabe ist die Transzendenz der Geschichte als Offenbarung Gottes in den Taten der Menschen, als deren sozialer Prototyp die geschichtliche Gestalt Jesu die sittliche Dominante und die universale Wahrheit bleibt.

Diese Metaphysik der christlichen Religionsgeschichte wird sobald nicht geschrieben werden; sie fesselt seit Jahrhunderten die besten Geister Deutschlands und Europas. Und sie sammelt sich in immer neuer Besinnung um die sittliche Größe und den frommen Glauben des deutschen evangelischen Denkers

Immanuel Kant.

Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie.

Von
Professor D. Georg Wobbermin in Göttingen.

1. Die zweihundertjährige Wiederkehr des Geburtstages Kants hat den Anlaß zur Behandlung unseres Themas gegeben. Deshalb wollen wir auch — entgegen der geschichtlichen Reihenfolge der drei im Thema genannten Namen — bei Kant einsetzen. Der Königsberger Weise ist geradezu als Philosoph des Protestantismus bezeichnet worden. Diese Bezeichnung hat in der Tat ihr gutes Recht; sie enthält wenigstens ein bedeutsames Wahrheitsmoment. Sie darf freilich nicht gepreßt werden, sie darf überhaupt nicht ohne Beschränkung und Näherbestimmung gebraucht werden. Sie darf vor allem nicht dahin verstanden werden, Kant habe die religiöse Grundposition des Protestantismus zu reiner philosophischer Ausprägung gebracht. Das hat er ganz und gar nicht getan. Aber doch enthält jene Bezeichnung einen wichtigen Wahrheitskern.

Kant ist zunächst ein Bundesgenosse des evangelischen Christentums gegen den intellektualistischen Rationalismus, der — wenn auch nur in der Unterordnung unter die Autorität der Kirche — die Scholastik des Katholizismus beherrscht und notwendig zu einer Rationalisierung des Glaubens führt. Denn der Glaube selbst als eigentlicher Glaube im neutestamentlichen Sinne des persönlichen — von Person zu Person betätigten — Vertrauensverhältnisses wird im Rahmen jenes intellektualistischen Rationalismus überflüssig. Er wird daher seinerseits rationalisiert, zu einer Unterart des rationalen Erkennens herabgesetzt, indem das Fürwahrhalten zu seinem wesentlichsten Merkmal gemacht wird.

Kant hat den intellektualistischen Rationalismus philosophisch widerlegt. Er hat gezeigt, daß der Anspruch des Intellektes, die Fragen nach Gott beantworten zu wollen, haltlos ist. Denn alles rationale Erkennen besteht nach seiner Einsicht in der begrifflichen Bearbeitung der uns durch unsere Sinne vermittelten Erfahrung von Gegenständen. Diese begriffliche Bearbeitung der Gegenstände der Sinneserfahrung ist aber an die Bedingungen unseres Erkennens gebunden. Auf die Bedingungen unseres Erkennens muß also alles Nachdenken über die Welt der Sinneserfahrung zurückgehen. Denn unabhängig von diesen Bedingungen ist uns die Sinnenwelt nicht gegeben und nicht faßbar. Die Bedingungen unseres Erkennens klarzustellen ist also Voraussetzung für alle weitere Erkenntnisarbeit; es ist die eigentlich fundamentale und insofern auch die entscheidende Aufgabe.

So kehrt Kant nach Art des Kopernikus, der die Sonne sich nicht mehr um die Erde, sondern die Erde sich um die Sonne drehen ließ, den Standpunkt der bisher üblich gewesenen Betrachtung geradezu um. Er lenkt den Blick von den Gegenständen der Erkenntnis zunächst auf die Subjekte des Erkennens. Er zeigt, daß allen bisherigen Annahmen entgegen die Objekte abhängig sind von den Subjekten, nämlich von ihrem Erkennen, von der Art und den Bedingungen ihres Erkennens. Demgemäß hat er dann den Anfang gemacht, diese Bedingungen im einzelnen klarzustellen und hat damit den Grund gelegt, auf dem kritisches Denken im strengen Sinne aufgebaut werden kann.

Für solch kritisches Denken gibt es aber keine rationale Erkenntnis des Uebersinnlichen. Gott und die Welt Gottes ist rationaler Erkenntnis nicht zugänglich. Dazu bedarf es eines anderen Organs: des Glaubens. Auch das hat Kant in voller Klarheit gesehen und mit größter Schärfe zum Ausdruck gebracht. „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen": so lauten seine eigenen Worte. In programmatischer Weise hat Kant diesen Satz aufgestellt, nämlich in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft; also da, wo er beim zweiten Ausgehen seines Hauptwerkes über die Grundabzweckung desselben jeden Zweifel und jede Unsicherheit ausschließen wollte.

Dieser Satz ist freilich unendlich oft mißverstanden worden und wird immer wieder mißverstanden — als ob Kant mit ihm irgendwie einem dogmatischen Autoritätsglauben das Wort reden wollte. Aber das ist in keiner Weise der Fall. Vielmehr versteht Kant unter Glauben die persönliche Ueberzeugung, eine Ueberzeugung innerlichst persönlicher Art, die letztlich im Gewissen verankert ist. Deshalb ist Kant ein Bundesgenosse des evangelischen Christentums gegen den intellektualistischen Rationalismus der katholischen Scholastik, der auch den Glauben rationalisiert, ihn daher in seiner Eigenart und seinem Eigenwert nicht zur vollen Auswirkung gelangen läßt.

In bezug auf die kurz skizzierte erkenntnistheoretische Position Kants selbst bleiben allerdings Schwierigkeiten und offene Fragen bestehen. Sie hängen damit zusammen, daß Kant zwar das Glauben, das er dem Wissen gegenüberstellt, als persönliche Ueberzeugung faßt, daß er aber die Sonderart des religiösen und speziell des christlichen Glaubens nicht scharf herausstellt. Daher kommt bei ihm die Gewißheit, die dem christlichen Glauben eignet, nicht zur rechten Geltung. Und das wirkt dann wieder auf die Gesamtbetrachtung zurück. Es entsteht der Schein, als sei über Gott und das Verhältnis des Menschen zu ihm überhaupt keine Gewißheit zu gewinnen, darüber hinaus also, daß solche Gewißheit nicht in der Form rationaler Erkenntnis zu gewinnen ist; als seien hier „Postulate", als sei geradezu das „als-ob" das letzte Wort.

Die Rückwirkung greift sogar noch weiter. Jene kopernikanische Umkehrung des Objekt-Subjekt-Verhältnisses gerät in die Gefahr des reinen, des bloßen und ausschließlichen Subjektivismus, in die Gefahr, alles Objektive aufzugeben und nur das Subjektive gelten zu lassen. Kant hat es gewiß nicht so gemeint. Aber das Mißverständnis hat entstehen können und ist entstanden.

Im übrigen steht Kant zum evangelischen Christentum auch mit seiner Moralphilosophie, mit seiner Ethik; doch so, wie diese sich an seine Erkenntniskritik anschließt und das Komplement zu ihr bildet. Denn indem Kant die rationale Erkenntnis in feste Grenzen einschließt, weist er zugleich darauf hin, daß sie — die „theoretische

Vernunft" — das Wesen des Menschen gar nicht erschöpft. Neben der theoretischen Vernunft steht vielmehr die „praktische Vernunft", die im sittlichen Willen begründet ist und im Namen des sittlichen Willens spricht. Der sittliche Wille aber steht seinerseits im engsten Zusammenhang mit dem religiösen Glauben. Auch dies letztere hat Kant noch gesehen und beachten gelehrt. Aber hier beginnen dann seine eigenen Schranken. Wie sich der sittliche Wille zum religiösen, speziell zum christlichen Glauben verhält, darüber ist Kant nicht zur Klarheit gekommen. Was er darüber vorträgt, ist einseitig und schief.

Aber das Wesen des sittlichen Willens hat er in der Tiefe erfaßt und philosophisch klargestellt. Und die Bedeutung dieses sittlichen Willens für das menschliche Leben, das Leben der einzelnen und das der Menschheit als ganzer, hat er umfassend beleuchtet.

In der Lehre vom kategorischen Imperativ faßt sich die Ethik Kants zusammen. Sie ist also ganz und gar imperative Ethik. Und sie lehnt dabei doch alle Heteronomie aufs schärfste ab, um dann freilich diese sehr berechtigte Ablehnung der Heteronomie sich in der mißverständlichen, weil mehrdeutigen Forderung der Autonomie überstürzen zu lassen. Kants Begriff der Autonomie ist mißverständlich. Denn wahre Freiheit gewinnt der Mensch nur in dem Maße, wie er in die Gemeinschaft mit Gott, mit seinem geistig-ethisch-persönlichen Leben hineinwächst. Volle Freiheit ist für den Menschen identisch mit voller Gebundenheit an den Willen Gottes.

Indes so wichtig die Beachtung der Ethik Kants — auch in unserem Zusammenhang — wäre: für den gegenwärtigen Zweck wollen wir über das Gesagte hinaus nicht näher auf sie eingehen.

2. Von der philosophischen Grundposition Kants und ihrem Verhältnis zum evangelischen Christentum war bisher die Rede. Nun geht das evangelische Christentum auf das Reformationswerk Martin Luthers zurück. So finden wir denn auch bei Luther bedeutsame Ansätze zu den Aufstellungen Kants.

Am meisten gerade auf dem Gebiet der Ethik. Die Neubegründung der Sittlichkeit, die Kant wissenschaftlich-philosophisch vollzogen hat: Luther hat sie inauguriert. Schon Luthers Ethik

ist durch und durch imperative Ethik. Immer entwickelt Luther die Ethik als Pflichtenlehre. Sein Kampf gegen Aristoteles richtet sich grundsätzlich auch dagegen, daß Aristoteles die Ethik als Tugendlehre gefaßt, ebendadurch aber das wahre Wesen des Sittlichen, seinen Pflichtcharakter, nicht hat zur Geltung kommen lassen. Weiter wäre Luthers Kampf gegen alle Vereinzelung der sittlichen Gebote zu nennen: „also muß der Mensch in der Person zuvor gut oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke tut". Und damit hängt dann wieder zusammen, daß für Luther die Strenge des Pflichtgedankens keineswegs äußerliche Gesetzlichkeit bedeutet, daß vielmehr für ihn zur wahren Sittlichkeit die innere Freudigkeit des Wollens gehört: „mit Lust und Liebe" ans Werk zu gehen und dem Nächsten zu dienen „aus freier Liebe".

Luther kommt aber als Wegbereiter und Bahnbrecher Kants nicht nur auf dem Felde der praktischen Philosophie, der Ethik, in Betracht, sondern auch auf dem der theoretischen Philosophie, sogar gerade auf ihrem innersten grundlegenden Arbeitsgebiet, dem der Erkenntnistheorie.

Das freilich nicht direkt, sondern nur indirekt. Nicht direkt. Denn Luther hat weder Neigung noch Zeit für theoretische Philosophie gehabt, am allerwenigsten für erkenntnistheoretische Problemstellungen und Erörterungen. Um so bedeutsamer ist es, daß doch auch in dieser Hinsicht eine sachliche Beziehung zwischen ihm und der Denkarbeit Kants besteht.

Und zwar gerade am entscheidendsten Punkt. Kant hat eine kopernikanische Umwälzung im erkenntnistheoretischen und dann weiter im weltanschaulichen Denken veranlaßt. Eine ganz ähnliche kopernikanische Umwälzung des Denkens hat aber schon Luther vollzogen. Er hat sie auf dem Gebiet des religiösen Denkens vollzogen, das dann aber wegen seiner Konsequenzen für die Gesamtweltanschauung auch auf diese und deshalb auch auf die Erkenntnistheorie einwirken muß.

Vor Luther lautete die religiös-theologische Grundbetrachtung so: das Dasein Gottes steht objektiv fest, denn es ist rational beweisbar; daraufhin muß der Mensch an die über Gott aufgestellten kirchlichen Dogmen glauben;

der Glaube bezieht sich also auf die Lehrmeinungen, die Dogmen der Kirche.

Demgegenüber lautet die religiös-theologische Grundbetrachtung Luthers so: nur durch den Glauben und im Glauben gewinnt der Mensch ein Beziehungsverhältnis zu Gott; der Objektgehalt dieses Beziehungsverhältnisses wird dann zur rationalen Vorstellung von Gott gestaltet. Für den Menschen bleibt aber deshalb wie das Beziehungsverhältnis so auch sein Objektgehalt, also Gott selbst, an den Glauben gebunden, ist ohne den Glauben und unabhängig vom Glauben nicht faßbar. Luther drückt das in seiner Sprache so aus: Glaube und Gott gehören zu Haufe — das soll heißen: sie gehören aufs engste zueinander, sie stehen und fallen miteinander, nämlich für den Menschen, für die menschliche Fassungskraft stehen und fallen sie miteinander. Gott ist dem Menschen nicht anders faßbar, nicht anders zugänglich als durch den Glauben hindurch.

Wie Luther dies meint, kann man sich am besten an der berühmten Ausführung im Großen Katechismus veranschaulichen. Da sagt er in der Erklärung des ersten Gebots: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht; und wiederum: wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht; denn die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott. Worauf du nun dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“

Hier nimmt also Luther zur Grundfrage aller Religion, zur Frage nach Gott Stellung. Er zeigt aber einen ganz neuen Weg für solche Stellungnahme.

Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. So beginnt Luther seine Antwort auf die Frage: was ist Gott? Ein Gott heißet — nun folgt nicht die Bezeichnung einer objektiv bestimmten Größe, sondern in kopernikanischer Umkehrung des Stand-

punktes eine Wendung ins Subjektive: das, dazu man sich versehen soll alles Guten usw., der Hinweis also auf die subjektiv-persönliche religiöse Erfahrung. Und diese Wendung ins Religionspsychologische unterstreicht Luther dann noch recht ausdrücklich aufs stärkste. Er habe schon oft gesagt, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens beide, Gott und Abgott, mache. Das ist also nicht bloß eine gelegentliche Redeform, nein, es ist ganz grundsätzlich seine Meinung, daß es sich so verhält.

Ja — gerät denn Luther damit nicht in den reinen Subjektivismus, der den Gottesglauben zur Illusion macht? Ist nicht die notwendige Konsequenz dieser Betrachtung Luthers die Ansicht Feuerbachs, die eben im Gottesglauben nichts als Illusion sieht? — Nein, das doch ganz und gar nicht, in gar keiner Weise!

Daß so und nur so zu urteilen ist, können wir uns zunächst an folgendem Umstand klar machen. Das Trauen und Glauben des Herzens, sagt Luther, macht beide, Gott **und** Abgott. So könnte Feuerbach nicht sprechen; er könnte keinen Unterschied zulassen, er müßte vielmehr unterschiedslos urteilen: das Trauen und Glauben des Herzens macht Gott — oder auch: es macht den Abgott. So oder so — je nach dem Sprachgebrauch. Sachlich aber wäre für Feuerbach beides das Gleiche. Denn auch das Wort Gott ist für ihn nur ein sprachlicher Ausdruck für den Abgott. Es gibt für ihn keinen sachlichen Unterschied zwischen Gott und Abgott.

Für Luther aber gibt es diesen Unterschied. Ja für Luther ist gerade dieser Unterschied die entscheidende Hauptsache. Diesen Unterschied herauszuheben ist sein eigentliches Anliegen. Er will die Bedingungen für die Begründung dieses Unterschiedes aufzeigen.

Deshalb fährt Luther fort: „Darum ist nun die Meinung dieses Gebots, daß es fordert rechten Glauben und Zuversicht des Herzens, welche den rechten einigen Gott treffe und an ihm allein hange."

Es ist also so: Luther geht aus von der subjektiv-persönlichen religiösen Erfahrung. Aber er beurteilt diese religiöse Erfahrung unter dem Gesichtspunkt ihres Objektgehaltes [1]). Die Frage nach

1) Vom historischen Standpunkte aus und in der Sprache des Historikers drückt Karl Holl eben diesen Sachverhalt gelegentlich sehr treffend so

dem Objektgehalt oder dem objektiven Gegenpol ist für ihn von vornherein die übergreifende und entscheidende Hauptfrage.

Die religiöse Erfahrung als solche ist gewiß eine subjektive Größe. Aber diese religiöse Erfahrung umschließt für Luther einen Objektgehalt. Dieser Objektgehalt ist ihm von der religiösen Erfahrung gar nicht zu trennen; er gehört ihm zum Bestand der religiösen Erfahrung selbst hinzu: die zwei gehören zu Hause, Glaube und Gott.

Gott ist also für den Menschen nur im Glauben faßbar. Rational beweisbar ist das Dasein Gottes nicht. Das Fundament der scholastischen Theologie ist nicht tragfähig; es ist in sich selbst brüchig und gefährdet daher die ganze auf ihm aufgebaute religiös-theologische Vorstellungswelt. Deshalb hat es Luther aufgegeben und hat nach der Weise des Kopernikus ein neues Fundament gelegt. Im Glauben gewinnt der Mensch ein Beziehungsverhältnis zu Gott. Der Objektgehalt dieses Beziehungsverhältnisses wird dann zur rationalen Vorstellung von Gott gestaltet. Doch nur durch den Glauben ist Gott für den Menschen faßbar; durch den Glauben aber auch wirklich — als Wirklichkeit, ja als die letzte, höchste, als die absolute Wirklichkeit, von der alles bedingt und abhängig ist, wofür wir sonst Wirklichkeitsgehalt in Anspruch nehmen.

So kann bei Luther von einer Gefahr rein subjektivistischer Betrachtung nicht die Rede sein. Er schaltet sie aus, weil er für seinen neuen Ansatz sofort die Frage nach dem Objektgehalt als die entscheidende Hauptfrage aufstellt.

Und an eben diesem Punkt tritt dann noch *ein weiteres Moment* hinzu. Mit der bisher besprochenen Gedankenreihe kreuzt sich eine andere, in entgegengesetzter Richtung laufende. Nach der vorher zitierten Aeußerung, die Meinung des ersten Gebots

---

aus: „Hier (bei der Frage nach Vergebung und Rechtfertigung) wird am deutlichsten, wie Luther von seiner [zunächst] ganz persönlichen Empfindungsweise ausgeht, um sie dann als das durch die Sache geforderte Verhalten zu erweisen." Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band I, 1921, S. 29; 2. Aufl. 1923, S. 33. Das von mir in Klammern gesetzte „zunächst" ist Zusatz der 2. Auflage, der den historischen Charakter der Betrachtungsweise noch unterstreicht.

sei, daß es rechten Glauben und Zuversicht des Herzens fordere, welche den rechten einigen Gott treffe und an ihm allein hange, fährt Luther fort: „Und [das 1. Gebot des Dekalogs] will so viel gesagt haben: siehe zu, und lasse mich allein deinen Gott sein, und suche je keinen anderen... Ich, ich will dir genug geben und aus aller Not helfen, laß nur dein Herz an keinem Andern hangen noch ruhen."

Schon hier klingt unverkennbar die besondere Bewertung der in der Heiligen Schrift sich bekundenden Gottesoffenbarung an. Noch stärker und deutlicher ist das Gleiche der Fall, wenn Luther weiterhin Beispiele dafür beibringt, daß eigentlich auch nach aller Heiden Meinung einen Gott haben „trauen und glauben" bedeute, dann hinzufügt: „es fehlt aber daran, daß ihr Trauen falsch und unrecht ist", und nun dieses Urteil folgendermaßen begründet: „**denn** es ist nicht auf den einigen Gott gestellet, außer welchem wahrhaftig kein Gott ist, im Himmel noch auf Erden". Es ist der Gott, der aus der Heiligen Schrift zu uns spricht, der Schöpfer Himmels und Erden: er ist es, der allein als der wahre einige Gott in Betracht kommt. Wie es später in der Auslegung des ersten Artikels heißt: „Das ist mein Gott, zum ersten der Vater, der Himmel und Erden geschaffen hat, außer diesem einigen halte ich nichts für Gott, denn sonst keiner ist, der Himmel und Erde schaffen könnte." Daß dieser Gedanke an den Schöpfer-Gott der Heiligen Schrift jedenfalls im Hintergrund steht, zeigt sich auch darin, daß Luther in den weiter folgenden Ausführungen ausdrücklich auf die Schöpfungsordnung Gottes, wie sie der erste Artikel behandelt, hinweist: „Denn ob uns gleich sonst viel Gutes von Menschen widerfährt, so heißet es doch alles von Gott empfangen, was man durch seinen Befehl und Ordnung empfähet.... Denn die Kreaturen sind nur die Hand, Röhr und Mittel, dadurch Gott alles gibt."

Dieser Hinweis auf die Gottesoffenbarung der Heiligen Schrift und damit auf den geschichtlichen Bestand der Religion erfolgt bei Luther allerdings nur nebenher und ohne daß die Aufmerksamkeit ausdrücklich auf diese andere Seite des Sachverhaltes gelenkt wird. Doch erfolgt der Hinweis wie ganz selbstverständlich und als unbezweifelbar zur Vollständigkeit des Sachverhalts gehörig. Aber daß

damit zwei verschiedene Betrachtungsweisen ineinandergreifen, so daß erst das Sich-Kreuzen oder Sich-Schneiden beider die Argumentation zum Abschluß bringt, das hat Luther selbst allerdings nicht mehr klargestellt.

Zusatz. Den letztgenannten Umstand hatte ich in meiner Abhandlung „Die Frage nach Gott in Luthers großem Katechismus“ (Tübingen 1920, Sonderheft aus der Festschrift für Jul. Kaftan) nicht hervorgehoben. Gegen das Mißverständnis, das daraus entstehen konnte, als liege ganz direkt der religionspsychologische Zirkel zwischen der eigenen religiösen Erfahrung und der heiligen Schrift als der geschichtlichen Urkunde der biblischen Religion bei Luther selbst programmatisch vor, wendet sich mit Recht Karl Holl (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I, S. 44; 2. Aufl. S. 54). Ueber dies Zugeständnis hinaus vermag ich aber der Ausführung Holls, der in Luthers Erklärung ausschließlich die subjektive Seite bezeugt findet, dagegen den Hinweis auf die Heilige Schrift und die in ihr vorliegende geschichtliche Gottesoffenbarung als unberechtigte Eintragung ansieht, Beweiskraft nicht zuzugestehen. Holl gelangt auch an seinem Teil zu dem Ergebnis, für das „rechte“ Vertrauen im Sinne Luthers bestehe ein doppeltes Kennzeichen: erstens müsse sich das Vertrauen auf einen über die sichtbare Welt hinausliegenden, wirklich jenseitigen Gott richten, zweitens müsse das Vertrauen frei von irdischen Wünschen, von eudämonistischem Begehren sein. In dieser im unmittelbaren Anschluß an Luthers Ausdrucksweise getroffenen Formulierung gehören allerdings beide Momente ausschließlich auf die subjektive Seite. Indes das von Holl zuerst genannte Moment weist doch sofort und notwendig weiter zurück. Das ist an sich unbestreitbar und wird noch deutlicher, wenn man den Ausdruck „Vertrauen auf einen wirklich jenseitigen Gott“ durch den für den Gedankengang genaueren „Vertrauen auf einen wirklichen und wirklich jenseitigen Gott“ („außer welchem wahrhaftig kein Gott ist im Himmel noch auf Erden“) ersetzt. Dies von Holl vorangestellte Moment weist also seinerseits auf die Offenbarungsfrage und damit auf die Heilige Schrift als die geschichtliche Urkunde der biblischen Religion zurück. Das gilt jedenfalls für die sachliche Problemstellung als solche und also auch für den Sinngehalt der

Erklärung Luthers. Es gilt doch wohl — alles in allem — auch für die eigene Denkweise Luthers. Wie wäre sonst sein gelegentliches Zurückfallen in die Verbal-Inspiration, d. h. in die ausschließliche Geltendmachung der „objektiven" Seite unter vollem Ausschluß der subjektiven möglich?

3. Hat nun Schleiermacher, dessen eingehende Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Königsberger urkundlich feststeht, das kritische Denken Kants in der Weise für die religionswissenschaftlich-theologische Arbeit fruchtbar gemacht, daß dadurch zugleich die Grundsätze des Reformationswerkes Luthers zur Geltung gebracht worden sind? Diese für die Beurteilung der gesamten neueren evangelischen Theologie entscheidende Frage ist nicht ohne weiteres einheitlich, vielmehr gleichzeitig mit ja und mit nein zu beantworten. Mit nein, wenn man unter quantitativem Gesichtspunkt an die Gesamtmasse des schriftstellerischen Nachlasses Schleiermachers denkt. Mit ja dagegen, wenn man an die Grundintentionen seiner im engeren Sinne religionswissenschaftlichen und theologischen Arbeit denkt.

In der Gesamtmasse des schriftstellerischen Nachlasses Schleiermachers macht sich sehr stark der spekulativ-philosophische Einschlag geltend, den Schleiermacher — wenn auch nicht ohne Modifikationen und Nuancierungen — von den zeitgenössischen spekulativen Philosophen übernommen hat. Aber als Philosoph ist Schleiermacher, wie er selbst gewußt und offen ausgesprochen hat, immer nur Dilettant gewesen. Die relativ größte Selbständigkeit in rein philosophischer Hinsicht darf für seine Ethik in Anspruch genommen werden. In dieser überwiegt nun gerade der Gegensatz gegen Kant. Das Wesen des Sittlichen hat Schleiermacher nicht mit gleicher Sicherheit und mit gleicher Schärfe erfaßt wie Kant. Dadurch ist dann die unzureichende Beurteilung von Sünde und Schuld in der Religionslehre bedingt. Und dadurch ist außerdem die gleichfalls unzureichende Erfassung des Persönlichkeitswertes bedingt, die sowohl auf den Gottesbegriff wie auf die Gestaltung der Christologie Schleiermachers nachteilig einwirkt. Immerhin hat doch Schleiermacher sehr Wertvolles zur Ergänzung sowie zur Korrektur der Ein-

seitigkeiten der ethischen Theorie Kants geleistet. Die geschichtliche Entfaltung des sittlichen Lebens hat Kant nicht genügend, überhaupt nicht grundsätzlich berücksichtigt. Daher versagt seine Theorie gegenüber der Aufgabe der konkreten Gesamtgestaltung des sittlichen Lebens der Menschheit. Gerade diese Aufgabe stellt Schleiermacher und fördert sie in bedeutsamer Weise. Seine Ethik ist, wie man oft und mit Recht gesagt hat, Kulturphilosophie — eine Kulturphilosophie aber, die, wie man hinzuzufügen nie unterlassen sollte, von tief innerlich ethischer Gesinnung aus entworfen ist und die zugleich — ganz im Sinne Luthers — mit tiefstem Gewissensernst unbefangenste Weltoffenheit verbindet. — Die Pflichtenlehre bedarf der Ergänzung durch Güterlehre und Tugendlehre; aber sie selbst muß voranstehen, nicht, wie bei Schleiermacher, am Schluß [1]).

Indes die entscheidende wissenschaftliche Bedeutung Schleiermachers liegt auch nicht auf dem Gebiete der Ethik, sondern auf dem der religionswissenschaftlichen und theologischen Arbeit. Die „Reden über die Religion" und der „Christliche Glaube" sind die eigentlichen Hauptwerke Schleiermachers. Und erst die zweite Auflage des „Christlichen Glaubens" wirft auf die Grundintentionen Schleiermachers das hellste Licht.

Ja das eben ausgesprochene Urteil bedarf nochmals der näheren Bestimmung. Die entscheidende wissenschaftliche Bedeutung Schleiermachers beruht auf den methodischen Prinzipien seiner religionswissenschaftlichen und theologischen Arbeit. Die Fragen nach Wesen und Wahrheit der Religion im allgemeinen sowie nach Wesen und Wahrheit der christlichen Religion in ihrem Verhältnis zueinander scharf gestellt und methodische Anweisung zu ihrer Behandlung gegeben zu haben, ist das wissenschaftliche Hauptverdienst Schleiermachers. Daß seine eigene Ausführung noch vielfach hinter den grundsätzlichen Forderungen zurückbleibt, sie sogar teilweise von anderen Ausgangspunkten aus durchbricht, muß dabei vorbehalten werden. Aber der Wert der methodischen Forderungen und Anweisungen wird dadurch nicht geschmälert. Und in ihnen ver-

1) Dies Urteil ist natürlich nur auf die prinzipielle Geltendmachung der Gesichtspunkte selbst zu beziehen, nicht auf die formale Anlage und Einteilung der Ethik.

bindet sich das kritische Denken Kants mit dem religiösen Tiefblick Luthers.

Schon in den Reden über die Religion wird der Rückgang auf die eigene religiöse Erfahrung in den Mittelpunkt aller Arbeit über Wesen und Wahrheit der Religion gestellt. Die Unterscheidung zwischen den Vorstellungsformen der religiös-kultischen Ueberlieferung und dem spezifisch religiösen Sinngehalt dieser Vorstellungsformen wird demgemäß zum methodischen Prinzip aller im einzelnen sich ergebenden Fragen gemacht.

So beherrscht die Rücksicht auf die psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins die gesamte Problemstellung. Und die Einsicht, die Schleiermacher in dieser Hinsicht durch Aufweis des sekundären Charakters der religiösen Vorstellungsbildung gewonnen hat, wird für alle weitere und weiter ins einzelne gehende Arbeit, die allerdings nötig ist, grundlegend bleiben. Hinter der Rücksicht auf die psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins tritt aber in den Reden die Beachtung seiner logischen Struktur fast noch völlig zurück.

Dagegen bietet die Glaubenslehre wichtige Ansätze, diesen Mangel auszugleichen. Sofort der an die Spitze gestellte übergreifende Grundsatz enthält einen Hinweis auf die logische Struktur des religiösen Bewußtseins. Indem nämlich Schleiermacher im engsten Anschluß an Kant die Einsicht geltend macht, daß die bloß empirische Auffassung kein Maß noch eine Formel hat, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden, stellt er — in der Bewertung der Geschichte doch sofort über Kant hinausgehend und auf Luther zurückgreifend — an die Spitze seiner Glaubenslehre den Grundsatz, es müsse ein Gleichgewicht des Geschichtlichen und des Spekulativen erstrebt werden. Hier macht sich nun freilich bereits eine Einwirkung der philosophisch-spekulativen Denkrichtung geltend. Aber sie ist doch hier — wenigstens im Prinzip — wesentlich nur formaler Art. Denn Schleiermacher meint hier mit dem Spekulativen nicht die apriorische Konstruktion aus Begriffen, sondern eine Betrachtung, die sich an der religiösen Erfahrung orientiert und von ihr aus das normativ Wesensmäßige zu erfassen sucht.

Eine solche Betrachtung führt aber notwendig zur Beachtung auch der logischen Struktur des religiösen Bewußtseins neben seiner psychologischen Struktur.

Von da aus ergibt sich, da die logische Struktur des religiösen Bewußtseins seinen Anspruch auf Wahrheitsgeltung zum Ausdruck bringt, daß der Sinngehalt des religiösen Glaubens näher als Objektgehalt zu bestimmen ist. Dabei handelt es sich aber um einen Objektgehalt nicht nach Art vorstellungsmäßiger Auffassung von „Gegenständen" — kantisch gesprochen — als Objekten der Sinne, sondern um einen Objektgehalt, der nur dem persönlichen Erleben in religiöser Erfahrung zugänglich wird.

Dieser Sachverhalt liegt denn auch in Schleiermachers berühmter Definition vom Wesen der Religion vor. Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit — sagt Schleiermacher — ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind. Auch hier haben wir zunächst — wie bei Luther und Kant — die kopernikanische Wendung vom Objektiven ins Subjektive. Sogar äußerlich besteht eine weitgehende Analogie zu der vorher beschriebenen grundlegenden Definition Luthers: das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß **wir** uns unserer selbst . . . bewußt sind. So scheint auch hier die Wendung ins Subjektive den reinen d. h. vollständigen Subjektivismus der ganzen Position zur Folge zu haben. Immer wieder wird ja denn auch dieser Vorwurf gegen Schleiermacher erhoben.

Daß er unberechtigt ist, daß er auf einem totalen Mißverständnis beruht, und gerade den Kern der ganzen Position Schleiermachers verständnislos übersieht, zeigt doch dem unbefangenen Leser schon die in den letzten Worten des Leitsatzes vollzogene Gleichsetzung der beiden verschiedenen Ausdrucksformen. Es sind eben im Sinne Schleiermachers nur verschiedene Ausdrucksformen für denselben Sachverhalt. Beide Male handelt es sich also um unser Beziehungsverhältnis zu Gott und um unser Bewußtsein dieses Beziehungsverhältnisses. Freilich ist dieses Beziehhungsverhältnis ein solches, das nicht von

uns willkürlich herbeizuführen ist, das vielmehr von Gott gesetzt ist und nur von Gott gesetzt werden kann. Deshalb stellt Schleiermacher den Begriff des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls voran. Aber dies schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl hat einen Objektgehalt oder objektiven Gegenpol genau so selbstverständlich und genau so bedingungslos wie bei Luther das Trauen und Glauben des Herzens. Bedeutet es doch auch nach der Auffassung Schleiermachers den allgemeinen religionsgeschichtlichen Rahmen, in dem dann das „Trauen und Glauben" den spezifisch christlichen oder denn den spezifisch evangelischen Einzelfall darstellt, der freilich andererseits zugleich als normativer Höchstfall zu gelten hat.

In der *näheren Bestimmung* aber *des Objektgehaltes* des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls geht Schleiermacher wieder streng auf die kritische Einsicht Kants zurück. Er schärft aufs nachdrücklichste ein, daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf keine Weise von der Einwirkung eines „uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes" ausgehen kann, da auf ihn schon immer eine Gegenwirkung qualitativ gleicher, nur quantitativ verschiedener Art würde erfolgen können. Gerade eine derartige Gegenwirkung aber schließt das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl seinem Wesen zufolge aus. Also ist sein Objektgehalt nicht ein primär der vorstellungsmäßigen Erfassung und begrifflichen Bearbeitung zugänglicher „Gegenstand", sondern er ist die nur dem persönlichen Erleben des Beziehungsverhältnisses selbst zugängliche Wirklichkeit höherer Art und Ordnung, die der Glaube in der nachfolgenden Reflexion über dies persönliche Beziehungsverhältnis als Gott bezeichnet.

In diesen Darlegungen Schleiermachers über das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, die das grundlegende Kernstück seiner religionswissenschaftlich-theologischen Position darstellen, verbindet sich also tatsächlich *die religiöse Innerlichkeit Luthers mit dem kritischen Denken Kants.*

Aber hier stehen wir nun auch an der Grenze, über die Schleiermacher nicht hinausgekommen ist. Hier zeigt sich die Schranke, die Schleiermacher verhindert hat, in der Auswirkung und gegenseitigen

Auseinander-Beziehung der Einsichten jener beiden ganz Großen noch weiter in die Tiefe zu dringen. Das persönliche Beziehungsverhältnis zu Gott, auf das Schleiermacher letztlich alles stellt oder wenigstens in der Konsequenz seines Ansatzes stellen müßte, wird doch nicht streng als wirklich persönliches gefaßt und durchgeführt. Die personalistische Tendenz alles religiösen Glaubens, die im Christentum zum vollen Durchbruch kommt und in dem Vater-Kind-Verhältnis des Vater-Unser sich entfaltet, wird nicht bis in die letzte Tiefe des persönlichen oder personhaften Willensverhältnisses geführt und daher nicht sicher und rein zur Auswirkung gebracht.

4. Die Aufgabe, die sich aus unseren Ausführungen für die theologische Arbeit der Gegenwart und der nächsten Zukunft ergibt, liegt klar vor Augen.

Eine neue Synthese Kant-Schleiermacher ist nötig, die selbständig auf den gemeinsamen Grundquell beider, das Reformationswerk Luthers, zurückgreift und von da aus auch über jene beiden hinausführt.

Nun hat schon Albrecht Ritschl bewußter Weise eine Synthese Kant-Schleiermacher durch Rückgang auf die Reformation erstrebt. Er hat auch an einer Reihe von Einzelpunkten bedeutsame Einsichten in dieser Richtung beschafft. Aber gerade in der prinzipiell-methodischen Grundlegung ist sein Werk mangelhaft. Er hat die kopernikanische Umkehrung des theologischen Denkens, die Luther, Kant und Schleiermacher vollzogen haben, nicht in gerader Linie weitergeführt, sondern durch eine vieldeutige „Theorie der Werturteile" ersetzt [1]), die weder über die psychologische noch über die logische Struktur des religiösen Bewußtseins Klarheit schafft und daher nicht imstande ist, methodisch-eindeutig-faßbare Anweisungen für die theologische Arbeit zu geben.

---

1) Daß Ritschls Versuch, seine Theorie der Werturteile auch in Luthers Erklärung des ersten Gebots hineinzudeuten (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III, 3. Aufl., § 29), gewaltsam und unberechtigt ist, habe ich in der S. 113 schon genannten Abhandlung gezeigt. Vgl. auch die Ausführungen in meinem „Wesen der Religion", S. 164 ff.

In meinem Buch „Theologie und Metaphysik“ habe ich einst — selbst von Ritschl und seinen älteren Schülern ausgehend, aber ihm gegenüber mit der These „Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich“ Recht und Notwendigkeit einer Glaubens-Metaphysik oder Glaubens-Ontologie aufzeigend — die wissenschaftliche Vertretung des Glaubens an einen persönlichen Gott und sein Reich persönlicher Geister als die wichtigste theologische Aufgabe bezeichnet. Auch heute gilt sie mir als die eigentliche Zielaufgabe aller evangelischen Theologie. Zu erreichen aber ist dies Ziel meines Erachtens nicht anders als auf dem vorher genannten und in der Ueberschrift dieses Aufsatzes schon angedeuteten Wege.

Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus.

Von

Stadtpfarrer Lic. Rudolf Paulus in Besigheim i. Württ.

1. Einleitung.

Von der Mitte des 19. bis in das 20. Jahrhundert herein waren die theologische und der rechte Flügel der philosophischen Systematik gleichermaßen auf die Abwehr des Naturalismus eingestellt. Der gemeinsame Retter war Kant — so wie man ihn eben brauchen konnte, innerhalb der vorsichtigen Abgrenzungen des philosophischen und des theologischen Kritizismus.

Das hatte damals seinen guten Grund und sein geschichtliches Recht [1]). Anders ist es geworden, seit der von Kant aus- und über ihn hinausgehende Idealismus wieder kühner sein Haupt erhob, seit er aus einer akademischen Sondermeinung, einer Sache der Fachphilosophie, wieder eine geistige Macht wurde, die in Geschichts- und Naturwissenschaft den Bann des Naturalismus brach und Vielen aus dem jüngeren Geschlecht zur Lebenslosung wurde [2]). Der

---

1) Das gibt auch ein so entschiedener Vertreter der Spekulation wie Georg Lasson zu (Kantstudien 27, 1922, S. 2). Anders H. Scholz (Religionsphilosophie 1921, S. 222).

2) Den idealistischen Geist pflegen, im Unterschied von den fachphilosophischen „Kantstudien" und dem kulturphilosophisch orientierten „Logos", die „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus" (1918 f.), mit Beiheften (1919 ff.), hrsg. im Auftrag der Deutschen Phil. Gesellschaft von A. Hoffmann u. H. Engert in Erfurt, Keysersche Buchh. Die Masse steht freilich bis heute im Bann des praktischen wie des theoretischen Naturalismus. Wo man das „Uebersinnliche" begehrt, geschieht es meist in grob materialistischem Sinn.

Theologie, und über sie hinaus dem Christentum, wenigstens in seiner protestantischen Ausprägung, schien so der Bundesgenosse zu erstehen, nach dem man lange vergeblich ausgeschaut hatte. Doch gerade hier erhob sich eine ungelöste Frage. In dem Maß, als der neue Idealismus für das gesamte Leben, für Ethik und Politik, für Volksgemeinschaft und Jugenderziehung die ausreichende Grundlage zu schaffen sich erbot, ja als er aus sich und seiner Ueberlieferung heraus eine eigene religiöse Stimmung und Haltung zu erzeugen begann, mußte die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Idealismus und Christentum brennend werden. Das liegt tief im Wesen des Christentums, in seinem Verhältnis zur Kultur begründet. Mit jeder nichtnaturalistischen, von innen her aufbauenden Bewegung kann es eine gute Strecke weit zusammengehen; von jeder rein innerweltlichen Haltung muß es sich aber auch wieder charakteristisch unterscheiden. Und für dies Zweite war jetzt die Zeit gekommen. In dem Kampf um das Recht einer innerlichen, nicht vom Gegebenen, Sichtbaren ausgehenden Lebenshaltung und -deutung war man zusammengegangen, bis zu einem gewissen Punkt auch in dem gemeinsamen Eintreten für eine Deutung und Haltung religiöser Art — nun war es das Christentum sich selbst und den andern schuldig, seine Eigenart nicht zu verschleiern, das ihm anvertraute Kleinod nicht zu verkaufen, seiner besonderen Sendung nicht untreu zu werden. Mit andern Worten, das Christentum konnte sich, wie zu jeder Kultur, so auch zur idealistisch begründeten nicht einfach positiv oder negativ, es mußte sich kritisch verhalten. Die Auseinandersetzung mit der so vielfach verwandten Geistesmacht erwies sich als eine viel verwickeltere Aufgabe als die mit dem Naturalismus. Das haben gerade die historischen und systematischen Untersuchungen eines dem Idealismus so nah verbundenen Forschers wie Troeltsch gezeigt. Erleichtert wurde die Aufgabe da, wo der Idealismus selber sich entschieden von einer religiösen Lebensdeutung abwandte; erschwert, doch um so dringlicher gemacht da, wo er selber Religion oder doch Frömmigkeit aus sich erzeugen oder begründen wollte, sei es mehr in personalistisch-theistischer oder, wie neuerdings meist, in monistisch-mystischer

Färbung (vgl. Herrmanns Auseinandersetzung mit dem früheren und späteren Cohen, und Natorp).

In den Vordergrund der theologischen Erörterung ist die neue Problemlage (nach dem Vorgang anderer, vor allem A. Schlatters) gestellt worden besonders durch Karl Dunkmann und Werner Elert — ganz abgesehen von der Frage, ob sie den Idealismus und damit das Problem in der Tiefe erfassen. Jener hat in den zugespitzten Sätzen seiner Schrift: Idealismus oder Christentum? die Entscheidungsfrage der Gegenwart, 1914, das Christentum mit den verschiedenen Formen des Idealismus (freilich sehr einseitig) kontrastiert; dieser hat in seinem umfassenden Werk „Der Kampf um das Christentum", 1921, die Fragestellung erweitert und auf das Verhältnis des Christentums zu den herrschenden Zeitphilosophien und Kulturtendenzen überhaupt ausgedehnt und die beiden Pole herausgearbeitet, zwischen denen das gegenseitige Verhältnis schwinge [1]): zwischen „Synthese" und „Diastase", wobei mancherlei Zwischenglieder und Kombinationen sich ergeben, und als Forderung der Gegenwart möglichste Unabhängigkeit für das Christentum und die Theologie gefordert; ohne kraftvolle Herausarbeitung der Eigenart gibt es auf die Dauer keine Bündnisfähigkeit und keine fruchtbaren Kreuzungen, es sei denn auf Kosten des Christentums und seines Charakters. Es fehlt auch nicht an Versuchen, dieses Programm auszuführen, die Theologie vom Idealismus und von der ganzen modernen Gedankenbildung wieder unabhängig zu machen und auf eigene Füße zu stellen. Diese Versuche zeigen freilich, daß es in der Ausführung nicht so einfach ist wie in der allgemeinen Forderung. Schon die von Ritschl ausgehende Theologie, zumal die Herrmanns, ist ein überaus lehrreiches Beispiel dafür, und neuerdings hat Karl Heim am gewaltigsten mit diesem Problem gerungen [2]).

---

1) Zu Elert vgl. R. Seeberg, Christentum und Idealismus, 1921, S. 42 ff. Mit Dunkmann habe ich mich auseinandergesetzt in meinem Vortrag „Idealismus und Christentum" 1919. Anregungen des Idealismus verarbeitet H. Stephan, wenigstens in dem die christliche Weltanschauung ausführenden Teil seiner Glaubenslehre (1921).

2) Verstärkend kam hinzu die (mannigfach verzweigte) philosophische

Stärker als all diese problemgeschichtlichen und literarischen Vorgänge wirkte das Durchleben der Kriegs- und Nachkriegsjahre mit ihrer furchtbar wirklichen Vernichtung wertvollsten Lebens und Lebensgutes, die jeden an der Oberfläche liegenden „Sinn" der Geschichte und des Weltgeschehens auslöschte, die offenkundige Niederlage idealer Programme und Theorien, womit man das Leben zu reformieren, den „Wiederaufbau" sicherzustellen glaubte, ja das völlige Versagen aller innerweltlichen Hilfsquellen. Das alles ballte sich zusammen zu einer Kritik nicht nur an den niederziehenden Mächten, die den Zusammenbruch unmittelbar verschuldet hatten, sondern an den Höhenlagen unserer Kultur, an ihrem ideologischen Ueber- oder Unterbau: und neben dem naturwissenschaftlich-technisch-ökonomischen Naturalismus war ja der an Kant anknüpfende Idealismus der reifste theoretische Ausdruck der modernen Kultur geworden [1]). Der Zusammenbruch dieser Kultur mußte

---

Gegenbewegung gegen den Idealismus Kants und seiner Nachfolger, auf die wir hier nicht weiter eingehen können. Genannt sei nur der Name Scheler.

1) In der Ethik ist es der Grundsatz der Autonomie, in der Kulturtheorie der des Fortschritts, in der Geschichtsphilosophie der Evolutionismus, in der letzten Weltdeutung der Grundsatz der Immanenz — das alles war zu haben in der westeuropäisch-naturalistischen und in der deutsch-idealistischen Ausgabe. Wirksam geworden ist jene viel mehr als diese. Darauf hat schon Troeltsch (PRE 3. Aufl. VIII 614), und jetzt wieder A. Schweitzer (Kultur und Ethik = Kulturphilosophie II, 1923, 145 f.; vgl. E. Hirsch, Die Reichgottesbegriffe des neueren europäischen Denkens 1921) hingewiesen. Der Idealismus ist ihm eine Abwandlung des optimistischen Fortschrittsglaubens des 18. Jahrhunderts, von dem es die Ethik entschieden zu befreien gelte. Kant und Fichte haben nach Schweitzer (II 103 ff., 122 ff.) das ethische mit dem erkenntnistheoretisch-metaphysischen Problem verquickt und verfehlen dadurch die Lösung beider (auf Fichte beschränkt diesen Vorwurf H. Barth, Ethische Grundgedanken bei Spinoza, Kant und Fichte, 1923, S. 12 ff., 25). Hegel dagegen habe die Klarheit besessen, aus der idealistischen Lösung des Weltproblems die Ethik (in dem engeren Sinn, den Schweitzer allein kennt) auszuscheiden und eine ausgesprochen amoralistische Geschichtsansicht zu begründen (II 138 ff.; zur Korrektur dieser Einseitigkeit s. Kroner, a. a. O. 413 f.). Er habe jedoch den verhängnisvollen konservativ-liberalen Doppelirrtum verschuldet, das Gegebene sei entweder an sich gut, oder es treibe den Fortschritt von selbst aus sich hervor. Daß die

mit furchtbarer Kritik auch die höchste Gedankenbildung treffen, die sie gezeitigt hatte [1]). Auf keinem Gebiet wurde diese Krisis so akut wie auf dem innersten: der Religion. Die jüngste Theologie ist wesentlich Kritik des weltimmanenten, autonomen und kosmonomen Idealismus, wie er ihr in Religion, Christentum und Theologie eingedrungen scheint. Und hier ist vor Kierkegaard, dem großen Kritiker des ästhetischen, ethischen und religiösen Idealismus, und vollends vor den Russen Tolstoj und Dostojewski das Eigenste, das Positive zu nennen, was wir evangelischen Theologen haben: es ist die Gottesverkündigung Luthers und Calvins, der Propheten und Jesu, wie sie von aller östlichen und westlichen Mystik sich heute in voller Klarheit abhebt. Trotz aller künstlichen, von Kierkegaard übernommenen Dialektik [2]) spricht dieser Gottesgedanke aus den Schriften Fr. Gogartens, und mit besonders gesammelter Kraft aus Karl Barths Römerbrief. Tiefer noch als die calvinische Wucht dieses Werkes führt uns in die innere Welt des Gewissens, das vor Gottes Auge sich gestellt weiß, das Lutherwerk von Karl Holl [3]). Was Rudolf Otto als das „Ueberweltliche" in aller echten Religion uns wieder sichtbar gemacht hat, das sehen wir hier bei Luther in seiner persönlichsten Ausprägung, als eine auf unser inneres Leben

---

neu zu bildende Synthese nur auf dem Weg durch die verantwortungsvolle sittliche Entscheidung hindurch zu erreichen sei, habe man unter dem Bann der Hegelschen Formeln vergessen (I, 35). Die so dringend nötige Loslösung der Ethik von der optimistischen Geschichtsdeutung wie von jeder dogmatischen Weltanschauung überhaupt sei auch durch Hegels Wirklichkeitssinn nicht erreicht worden. Das alte Fortschrittsdogma saß zu fest in den Köpfen.

1) Vgl. das Vorwort von Lütgerts Idealismuswerk.

2) Zur Dialektik bei Barth, Gogarten, Kierkegaard s. Hirsch (Zeitschr. f. syst. Theol. I 540, Anm.; vgl. 560, 602 Anm.); Troeltsch, Historismus I, 178, 312 f. H. Reuter, Hegel und Kierkegaard. Als systematische Denker stehen diesen Schriftstellern nahe unter den Theologen E. Brunner, unter den jüngeren Philosophen Ed. Grisebach und Heinr. Barth.

3) Die Ausführungen von Wehrung und Wendland in den Studien zur systematischen Theologie für Th. Haering (1918) sind bekannt. Besonders eingehend und eindrucksvoll hat die idealistische Ethik und ihre antiken Voraussetzungen mit der reformatorischen Beurteilung des Menschen konfrontiert Carl Stange in seiner Schrift „Luther und das sittliche Ideal" 1919, auf die wir noch zu sprechen kommen.

seit vier Jahrhunderten wirkende Macht — wie uns ja Otto selbst vom Ganges über Palästina ins Abendland und zu uns selber führt. Damit aber ist die Frage von innen heraus gestellt: Wie verhält sich zu der Heimat unseres Geistes die Heimat unserer Seele, wie zu der Autonomie des selbständigen Gewissens, das die Sonne unseres Sittentages geworden ist, die Theonomie des Glaubens, die aus noch innerlicheren Tiefen sich uns ankündigt? Mit Recht ist jüngst von A. Bonus in der Christl. Welt (1923, Nr. 9/10, Sp. 142) auf Christoph Schrempfs Erstlingsschrift wieder hingewiesen worden [1]). Er opfert im Gefolge von Kierkegaard die Kantische Autonomie der christlichen Theonomie. Anders Wilhelm Herrmann. Der ganze erste Teil seiner Ethik ist bekanntlich eine Auseinandersetzung zwischen der von ihm festgehaltenen autonomen sittlichen Gesinnung Kants und dem Evangelium. Hier haben wir die engste Fassung des Problems. Es gilt sie zu erweitern zu der Frage nach dem Gesamtverhältnis von idealistischer Humanität und christlicher Gott- und Christusbestimmtheit, neuzeitlicher Immanenz und biblischer Transzendenz.

Gemeinsamer Ausgangspunkt für die Erörterung dieser so brennend gewordenen Frage muß für uns Theologen aller Richtungen vor allem das offene und rückhaltlose Anerkennen des Problems sein, das nicht nur im menschlichen Unverstand oder sündigen Wollen, sondern in den Wegen gegründet ist, die uns Gott in der Geschichte geführt hat. Es geht heute nicht mehr an, die „Religion unserer Klassiker" [2]) mit einem kulturethisch gemilderten,

1) Chr. Schrempf, Die christliche Weltanschauung und Kants sittlicher Glaube. Göttingen 1891.

2) In Bornhausens Vortrag „Est deus in nobis? Idealismus und Christentum" (Chr. Welt 1923, Nr. 49/50) ist durch das Fragezeichen das Problem nur angedeutet. Der Vortrag selbst vertrat rein thetisch die Einheit beider Mächte, in Erwartung kräftigen Widerspruches in der Aussprache (Gogarten u. A.). Zur Parallele von Luthers 1. Gebot und Kants kategorischem Imperativ vgl. Zustimmung und Gegeninstanzen bei Stange a. a. O. S. 5 ff. Wenn Wendland (Die religiöse Entwicklung Schleiermachers 1915, S. V) die gegenseitige Ergänzung von Christentum und Idealismus als Grundlage unseres Volkslebens fordert, so hat er Sinn und Grenzen dieser Forderung später (Haeringstudien 1918) genauer bezeichnet,

immanent gedeuteten Christentum einfach in eins zu setzen; die Zeiten sind vorüber. Das Leben ist zu wirklich, unser geschichtliches Unterscheidungsvermögen zu scharf geworden. Aber auch mit der einfachen Feststellung des Gegensatzes ist es nicht getan. Dazu sind erstens beide Erscheinungen, die des Christentums und die des Idealismus, selber zu reichhaltig, zu spannungsreich, zu verwickelt, und sodann ihre gegenseitigen Verwurzelungen, die äußeren und inneren Beziehungen von Philosophie und Theologie zu alt und zu mannigfach. Es hat nun einmal zu keiner Zeit ein isoliertes Christentum in Reinkultur gegeben. Gedanken des griechischen Idealismus haben bei der Bildung des Urchristentums, seiner Religion und Ethik, wesentlich mitgeholfen; neben den Synoptikern steht im Neuen Testament das Logosevangelium, neben Jesus der von hellenistischer Mystik mindestens mitbeeinflußte Paulus. Ebenso ist das Christentum der Reformation in eine es umgebende Bildungswelt hineingewachsen, freilich nicht wie das alte und das mittelalterliche Christentum in eine stark dualistisch und jenseitig gestimmte, zerfallende Welt, sondern in eine innerweltlich orientierte, aufstrebende Kultur. In dieser modernen Welt hätte es gar keinen Fuß fassen können, wenn nicht zwischen beiden der von den Griechen übernommene, bei uns von Leibniz und Kant erneuerte Idealismus stünde, der einer innerweltlich gestimmten, von sinnlicher Wahrnehmung, zergliederndem Verstand, technischem Eroberungswillen und ästhetischer Sinnenfreudigkeit genährten Kultur die Rückkehr zur Innerlichkeit gepredigt, ihr eine Welt übersinnlicher Werte und Wahrheiten erschlossen und sie von da aus die gegebene Welt mit neuem Licht schauen und ergreifen gelehrt hat, als das „versinnlichte Materiale unsrer Pflichten", die uns an unsre höhere Bestimmung erinnern, als Pflanzschule der Geister für eine höhere Welt, als Erscheinung ewiger Gottesgedanken und -ziele [1]). Man

wie das ganze Schleiermacherbuch selbst eine nähere Bestimmung dieses Programms bedeutet (vgl. auch Wendland, Sozialethik 1916, S. 7 f., 12 f., 26 f., 30 ff.).

1) Hier liegen die „Wahrheitsmomente" des Idealismus, auf die auch Ihmels (Allg. ev.-luth. Kirchenzeitg. 1923, Nr. 13, Sp. 198) nachdrücklich hinweist; vgl. besonders auch R. Seeberg, Christentum und Idealismus.

lese Fichtes und Carlyles Bekenntnisse, um das zu empfinden. Diese Welt des Glaubens hat der Idealismus freilich nicht aus sich allein erzeugt; er verdankt sie neben Plato wesentlich dem Christentum [1]).

Diesen verwickelten gegenseitigen Beziehungen entspricht die Mehrseitigkeit der beiden Erscheinungen selbst. Die Frage nach dem Spannungsverhältnis von Idealismus und Christentum ist nicht bloß ein Teil der Frage nach seinem Verhältnis zur außerchristlichen Kultur, sondern zugleich ein innerchristliches Problem. Gewiß ist das Christentum, soll es sein Salz bewahren, in einfachen, absoluten Sätzen und Forderungen zu bekennen (s. Baumgarten zu 1. Joh. 2, 12—17 in den „Schriften des N. T."); damit kommen wir aber für die grundsätzliche Untersuchung um die Tatsache nicht herum, daß es schon in seiner einfachen, seiner Urform, der Verkündigung Jesu, voller Spannungen ist, die aus verschiedenen Zeiten der Religionsgeschichte bzw. Schichten der religiösen Psyche stammen (Diesseits und Jenseits, Weltbejahung und Verneinung, Enderwartung und gegenwärtiger Heilsbesitz, Individualisierung und Gemeinschaftsleben); noch vielmehr bei Paulus und Johannes (s. oben).

Und wie das Christentum, so ist auch der Idealismus geschichtlich eine reich gegliederte Erscheinung. Schon in formaler Hinsicht. Primär ist er ethische und ästhetische Kulturbewegung; wo er tiefer stößt, wird er zur religiösen Lebensbewegung [2]). Unter den besonderen Bedingungen der deutschen Geistesart und des deutschen politischen Zustandes (s. darüber Troeltsch, PRE 8, 614 bis 617) ist er das alles wesentlich in der freien Form schriftstellerischer, dichterischer, musikalischer Darstellung, und andererseits in der strengen Form systematischen Denkens. Die Form klebt ihm nicht

---

Gedanken über die Zukunft der Kirche und der Theologie (Zeit- und Streitfragen des Glaubens XIV, 2./5. Heft. Verlag Edwin Runge, Berlin/Lichterfelde 1921, S. 31 ff., 48 ff., 62 ff. Vgl. auch Schaeder, Allg. Ev.-Luth. Kirchenztg. 1920, Nr. 14 f., 1921, Nr. 10 f.)

1) Diese Seite des Verhältnisses darf auch systematisch nicht vergessen werden! (S. R. Seeberg, z. B. S. 56, 62. Mein „Idealismus und Christentum" S. 21, 39, 41.)

2) Das erkennt auch ein so stark systematisch-sachlich orientierter Philosophiehistoriker wie Kroner an (a. a. O. 1 ff., 40 ff., 153, 215, 223; vgl. 635). Lasson betont es besonders bei Hegel (vgl. auch Cassirer 291).

äußerlich an [1]); sie wächst aus dem Inhalt der Bewegung hervor: Bewältigung des Lebens von innen her durch den im freien Gedanken sich selbst erfassenden Geist, das ist das innerste Wesen des Idealismus (vgl. Schiller: „Wir würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, daß uns die Dinge formten und nicht wir die Dinge"). Dieser Doppelcharakter des Idealismus als Lebensbewegung (diese wieder reich gegliedert in ästhetische, persönlich-ethische, politisch-ethische und religiöse Sphäre), und zugleich als philosophische Systematik, ist mit die Ursache seiner so verschiedenartigen Auffassung und Beurteilung. Wir müssen uns im Labyrinth seiner mannigfachen Erscheinungen rettungslos verirren, wenn wir nicht den doppelten Faden in der Hand behalten, den uns mit besonderer Klarheit Fichte zeigt: die Wissenschaftslehre geht aus vom natürlichen Leben, reißt sich von ihm los und wird abstraktestes Denken, um uns dann gereift und geklärt ins Leben zurückzuleiten, um es zur Erscheinung Gottes zu gestalten (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters: Vernunftinstinkt — Vernunftwissenschaft — Vernunftkunst; Schlußparagraph 14 der Wissenschaftslehre von 1810; vgl. denselben Gedanken bei Hegel). Material [2]) entspricht dem der Weg vom unentfalteten Geist durch Natur und Geschichte hindurch zum vollentfalteten, wirklichkeitsgesättigten, seiner selbst und der Dinge in Freiheit mächtigen Geiste (vgl. Schellings Bild des Ilias und der Odyssee des Geistes).

Wir müßten also in unserer Untersuchung folgerichtig von der unmittelbaren Lebensstimmung des Idealismus ausgehen, dann seine Systematik herausarbeiten, und von da aus das Ganze seiner Lebensäußerungen in seinen einzelnen Verzweigungen zu verstehen suchen. Unser begrenzter Bericht muß jedoch ein abgekürztes

---

1) Wie es nach Lütgerts Darstellung, auch in Darstellungen wie E. Bergmann, Fichte der Erzieher zum Deutschtum (1915) scheinen könnte. Vgl. Hirsch, Zeitschr. f. syst. Theol. 1923, 536, 543, 561.

2) Dieses Materialprinzip des Idealismus, das seine verschiedensten Erscheinungen verbindet, habe ich entwickelt in einem Vortrag der Kantgesellschaft über „Fichtes philosophische Weltanschauung, ihr Werden und ihre Stellung in der Geistesgeschichte", gedruckt in der bes. Beilage zum Staatsanzeiger für Württ., 1922, Nr. 3, 4.

Verfahren einschlagen [1]). Wir fassen den Idealismus, von diesen einleitenden Vorbemerkungen über sein Wesen ausgehend, zuerst als philosophische Gedankenbewegung ins Auge, und dann als (philosophisch gedeutete) Lebensbewegung, wobei wir wesentlich an die religiöse Bewegung uns halten müssen. Den Uebergang vom einen zu andern bildet in beiderlei Richtungen der Versuch idealistischer Denker, der Religion und dem Christentum von der idealistischen Gesamtanschauung aus philosophisch gerecht zu werden. Die idealistische Religionsphilosophie bildet so den Uebergang von der Philosophie des deutschen Idealismus zu seiner Religion und umgekehrt [2]). Wir werden sehen, wie in diesem Doppelverhältnis der idealistischen Religionsphilosophie der Doppelcharakter des Idealismus als Denkbewegung und als Lebensbewegung mit seiner Problematik zum schärfsten Ausdruck kommt. Die Besprechung der idealistischen Religionsphilosophie wird uns zum 2. Teil hinüberführen, wo wir vor allem mit Lütgerts Werk über „Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende" (bis jetzt erschienen Bd. 1. 2. Bertelsmann, Gütersloh 1923) uns auseinanderzusetzen haben, in dem sich die heutige Gegenbewegung gegen den Idealismus in der echt deutschen Form einer Geschichtsdarstellung Ausdruck geschaffen hat.

2. Zum philosophischen Verständnis des nachkantischen Idealismus.

1. Betrachten wir zuerst den Idealismus als philosophische Gedankenbewegung, so fällt uns in der Literatur der letzten Jahre eines auf: die Rückwendung zu der Auffassung unserer großen Philosophiehistoriker (Erdmann, Kuno Fischer, Fr. Harms), wonach die nachkantische Spekulation keinen Abfall, keinen Bruch mit der

---

1) Ebenso kann er kein entsprechendes Bild von Wesen und Hauptformen des Christentums entwerfen. Vgl. hiezu meinen Vortrag „Idealismus und Christentum" (Tübingen, Mohr 1919).

2) Systematisch ist die idealistische Religionsphilosophie durchaus abhängig von den spekulativen Prinzipien (Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie 1914, Z. f. syst. Theol. I 546; Kroner 223); inhaltlich von der religiösen Bestimmtheit der idealistischen Tradition und ihrer Führer.

kantischen Linie, sondern ihre Fortsetzung und (relative oder absolute) Vollendung bedeutet. Eingeleitet war diese Rückwendung schon durch Windelbands problemgeschichtliche Darstellung, die aus den kantischen Fragestellungen das nachkantische System der Vernunft herauswachsen sieht, das Natur und Kultur, theoretische, praktische und ästhetische Gesetzgebung, Erfahrung und Geltung, Sein und Sollen, Notwendigkeit und Freiheit, geschichtliche Entwicklung und ewige Wahrheit zugleich unterscheidet und zur Einheit der Gegensätze zusammenfaßt. Die neukantisch-positivistisch-schopenhauerische Abfalltheorie wird aufgegeben. Typisch hiefür sind, nach der für weitere Kreise bestimmten Darstellung von Kronenberg (1909—12), zwei große, streng wissenschaftlich gehaltene, achtunggebietende Gesamtdarstellungen aus den Jahren 1920 und 1921. Es sind die unten[1]) genannten Werke von Ernst Cassirer und Richard Kroner. Es gibt zu dem uns hier beschäftigenden Problem kaum etwas lehrreicheres als ihr vergleichendes Studium, mehr noch für den, der von den Quellen herkommt, als für den, der erst in sie eingeführt sein will. Beide Verfasser schreiben Geschichte der Philosophie nicht um der reinen Historie willen, sondern bei aller Sorgfalt im Geschichtlichen mit systematischem Blickpunkt; sie dringen ganz anders auf den Nerv der treibenden Grundgedanken

---

1) Richard Kroner, Von Kant bis Hegel. (Grundriß der philosophischen Wissenschaften, herausgeg. von Fritz Medicus. Bd. I. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. XIX, 612 S.) Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1921. — Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. III. Die nachkantischen Systeme XIV, 483 S. Berlin, Bruno Cassirer 1920 (Neudruck 1923). — Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften Bd. IV. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. X, 583 S. Leipzig/Berlin, Verlag B. G. Teubner 1921. — Georg Lasson, Hegels sämtliche Werke herausgegeben und eingeleitet. Bd. III. Wissenschaft der Logik. In 2 Teilen. CVI, 405 und IX, 512 S. Bd. XVIII a. Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie aus dem Manuskript herausgegeben. XLVIII. 392 S. Leipzig, Verlag F. Meiner, 1923 (Philos. Bibliothek Nr. 56—58). — G. Lasson, Kritischer und spekulativer Idealismus. (Auseinandersetzung mit Cassirer.) Kantstudien XXVII, 1922, S. 1—58. Weitere Literatur in den Anmerkungen.

vor als z. B. K. Fischer mit seiner vorwiegend referierenden Art. Beide kommen aus der neukantischen Schule, der eine von Cohen und Natorp, der andere von Windelband und Rickert her; beide sehen in Kants kritischer Selbstbesinnung der Vernunft auf ihr Tun den unaufgebbaren Einsatzpunkt der philosophischen Arbeit, und beide suchen den Nachweis zu erbringen, daß Fichte und Hegel in viel höherem Maß, als man es bisher angenommen, nicht vorkritische Dogmatiker, sondern transzendentale Denker sind [1]). Beide sehen sich gerade von hier aus zu der systematischen Forderung gedrängt, mit dem vielberufenen Wort: „Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen", endlich einmal ernst zu machen, und zu der entsprechenden geschichtlichen Auffassung: die nachkantischen Systeme sind nicht nur als persönliche Aeußerungen ihrer Urheber, sie sind als sachlich notwendige Fortbildungen der kantischen Besinnung aus deren innersten Antrieben heraus zu verstehen und zu würdigen [2]); für beide führt die entscheidende Linie von Kant über Fichte zu Hegel, während Schelling (wenigstens von Kroner) wesentlich als die, Hegels Synthesis auslösende, Antithese zu Fichte gewürdigt wird (bes. 596 ff.). Auf der andern Seite die Verschiedenheit: Kroner behandelt Kant und Fichte ausführlich, Hegel in dem vorliegenden 1. Band nicht mehr. Cassirer kann für Kant auf seinen 2. Band und auf seine Darstellung von „Kants Leben und Lehre" (1918) zurückverweisen; der neue Band ist ganz den nachkantischen Systemen gewidmet. Doch hat dieser stoffliche Unterschied nur äußere Gründe: sachlich ist Cassirers Auge ein Kantisches, dasjenige Kroners ein Hegelsches Auge [3]); Cassirer sieht „das wesent-

1) Ueber Fichte s. besonders Kroner 388 f., 440, 558 ff.; Fichte und Schelling: Kroner 558 ff., 596 ff., 610.

2) Das heißt nicht nach toten Begriffen jagen, sondern den Geist der Systeme zu erfassen suchen. Man kann ihm von zwei Seiten nahekommen, von den persönlichen Motiven und geschichtlichen Kausalreihen, und von den überpersönlichen, überkausalen, systematischen Sinnzusammenhängen her (zu Lütgert, Beilagen zur Religion des deutschen Idealismus, 1924, S. 16, 24). Das Ineinander von beidem ist das geschichtsphilosophische Problem der Philosophiegeschichte (vgl. die beiden Typen Hegel und Dilthey; Kroner S. 17 ff.; Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie).

3) Bei Kroner tritt das systematische Interesse noch stärker hervor als

liche geschichtliche Verdienst der nachkantischen Lehren" darin, „daß sie den Problemkreis Kants und der kritischen Philosophie erweitert haben" (Vorwort S. VII), und sucht als Systematiker diese inhaltliche Erweiterung in die kantische Methodik und in die kritische Selbstbegrenzung hereinzunehmen, also Hegel „aus dem Ontologischen ins Transzendentale zu übersetzen" (so schon Haym, Hegel und seine Zeit, 1857); Kroner sieht die Bedeutung Fichtes und Hegels gerade in der Fortbildung der kritischen zur dialektischen Methode, der Wissenschaftsbegründung zur Selbsterkenntnis des aus der Selbstentfremdung zu sich selbst kommenden, die Gegenständlichkeit zugleich begründenden und überwindenden Geistes (s. die weit ausholende Einleitung bei Kroner [1]). So ist gerade die

bei Cassirer. Nach jedem Abschnitt macht er Halt zu einer „kritischen Betrachtung", worin er jedesmal das Fortschreiten des kritischen zum spekulativen Gedanken, und zugleich das Zurückbleiben der begrifflichen Ausdrucksform hinter diesem Gedanken feststellt. Kroner behandelt ganz eingehend Kant und Fichte (mit ausgezeichneter Analyse der Wissenschaftslehre von 1794 als der geschichtlich allein wirksamen Fassung), Cassirer behandelt ausführlicher die Vorläufer Fichtes, sowie Schelling, dazu Herbart, Schopenhauer und Fries. Die Weglassung Schleiermachers ist (S. VI) nicht genügend begründet (das Problem der Erkenntnis komme für ihn „nur nebenher und als peripheres Interesse in Frage"). Gerade Schleiermachers Verbindung des kantischen Wissenschaftsbegriffes mit Fichte-Schellingschen spekulativen Elementen gibt ihm eine einzigartige Stellung unter den Nachkantianern. Fehlt ihm auch auf diesem Gebiet die ihm sonst reichlich beschiedene schöpferische Originalität, so wird dieser Mangel ersetzt durch selbständige Kritik, fruchtbares Kombinieren und eine seltene Verbindung spekulativer Gesichtspunkte mit dem Organismus der Einzelwissenschaften. Dadurch ist er als Philosoph der Erkenntnis einem Herbart mindestens ebenbürtig. Vgl. Wehrung, Die Dialektik Schleiermachers 1920.

1) Aehnlich verhielt sich schon der Jugendentwurf von Jul. Ebbinghaus „Relativer und absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel", 1910, etwa zu S. Marck, Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe (1917), oder zu H. Scholz, Die Bedeutung der Philosophie Hegels für das philosophische Denken der Gegenwart, 1921.

Bei alledem ist Kroner weit davon entfernt, die große „Wandlung, die sich in der Entwicklung von Kant bis Schelling und Hegel vollzieht, übersehen oder verkleinern zu wollen" (z. B. 147 Anm. gegen A. Liebert). Er sieht jedoch (s. bes. 440 f.) in Kant nicht den bloßen „Reflexionsphilosophen", arbeitet

Behandlung Kants durch den spekulativen, die Hegels durch den kritizistischen Beurteiler besonders lehrreich. Dort waltet bei aller Vorsicht, mit der Schritt für Schritt vorwärts getan wird, die durchgreifende Energie synthetischen Denkens, hier bei allem Verständnis doch vorwiegend die kritische ἐποχή; dort macht sich die grundlegende Orientierung an den geschichtlichen, hier an den Naturwissenschaften deutlich geltend (s. bei Cassirer S. 373 Anm.). Und doch sind beide nicht Antipoden, sondern Nachbarn. Auch Cassirer geht (S. 5 ff., vgl. bei Kroner besonders S. 126, 152) von einer vielsagenden

---

vielmehr aus den analytischen Unterscheidungen Kants die dahinter stehenden synthetischen Anlagen heraus. Besonders fruchtbar erscheint der Begriff der „synthetischen Logik" als tertium zu dem Gegensatz der bloß „analytischen" und der „emanatistischen" (Lask), s. bes. den Abschnitt S. 139 ff. über „kritische und spekulative Logik", sowie S. 439 ff. Dagegen erscheint bei Kroner Fichte einseitig im Licht des Primats der praktischen Vernunft (W. L. 1794, Bestimmung des Menschen 1800; noch straffer ist derselbe in der W. L. v. 1797 und der Sittenlehre von 1798 gefaßt, wo er nicht erst Ergebnis, sondern Ausgangspunkt ist; S. Berger, Ueber eine ungedruckte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes, Diss. 1918, 21 ff., 90 ff., bei Kroner vgl. bes. 368 f., 413 ff., 529 f., 570). Dagegen scheint mir Kroner im Recht zu sein, wenn er (532 f.) gegen Medicus von Hegels Kritik an der W.L. den hiatus zwischen der höchsten Synthesis und den abgeleiteten Bestimmungen anerkannt. Das halte ich auch trotz Medicus' Einwendungen gegen Kroner (Medicus, Fichtes Leben, 2. Aufl. 1922, 109) für richtig. Zum hiatus beim späteren Fichte vgl. Cassirer 187 ff. Die theoretische Vernunft steht bei Fichte 1797 f. ganz im Zusammenhang der praktischen Vernunft als ihr reflexives Moment. Kroner sieht richtig, wie der frühere Fichte einerseits die spekulative Bedeutung der praktischen Vernunft erkannt und sie von den künstlichen Trennungen Kants befreit hat; andrerseits bleibt auch beim früheren Fichte das synthetische Denken abhängig von dem Soll der praktischen Vernunft, und damit eine bloße Anweisung auf das unendliche Handeln. Erst in der W. L. 1801 hat Fichte die volle Freiheit des kritisch-spekulativen Gedankens erreicht, bei sorgfältiger Vermeidung jeder Verdinglichung des Absoluten. Die prakt. Vernunft wird beim späteren Fichte Glied eines höheren spekulativen Zusammenhangs; die theoretisch-gegenständliche Weltansicht bleibt der praktischen untergeordnet, doch mit ihr in einer übergegenständlichen höchsten Synthese verankert. Der Fehler bei Fichte ist nicht, daß er nach dem analytischen Aufstieg den synthetischen Abstieg versucht, sondern daß er dabei in der formalen Reflexionslogik hängen bleibt; Folge: der „hiatus".

Kritik der starren Scheidungen von Form und Materie, Apriori und Aposteriori, Allgemeinem und Besonderem in dem schulmäßigen Begriffsgerüst der Vernunftkritik aus. Gerade er sieht ja die besondere Leistung der nachkantischen Denker, vor allem Hegels, in erster Linie in der inhaltlichen „Erweiterung des Problemkreises" von den mathematisch begründeten Naturwissenschaften auf die normativ begründeten Kulturwissenschaften, infolgedessen aber auch in der grundlegenden synthetischen Ergänzung der kantischen Analysen, anders ausgedrückt: in der Vollendung des kantischen Gegenstandsbegriffes bis zur völligen Vernichtung des letzten Restes der „dinglichen Weltansicht" (Cass. 376 f., vgl. 305 über Fichtes „Genesis" als Einheitspunkt für Fichte, Schelling und Hegel). Kroner wiederum bleibt im Ansatz Kantianer; er wird wohl Lassons These (Kantstudien 27, S. 8 ff., 38) beipflichten: Kant selber ist schon im tiefsten synthetischer Denker, nur ohne das volle Bewußtsein davon, daß und in welchem Maße er es ist; auch Kroner wird anderseits die beiden Gefahren meiden wollen, an denen Cassirer (a. a. O.) den Hegelschen Versuch letztlich scheitern sieht: 1. Verwischung nicht nur des absoluten, metaphysischen, sondern auch des relativen, methodischen Gegensatzes zwischen der „Form" und der „Materie" der Erkenntnis, zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Rationalen und dem Empirischen, dem „Vernünftigen" und dem „Wirklichen"; und 2. Verlust der Eigengesetzlichkeit nicht nur der Natur und der naturwissenschaftlichen Erfahrung, sondern auch der geistigen Kulturgebiete an einen panlogistischen Monismus, der alle Eigenart der verschiedenen Sphären des geistigen Lebens in der Endherrschaft des denkend zu sich selbst gekommenen absoluten Geistes untergehen läßt. Auf den wohlbegründeten Einwand, daß diese Kritik Hegel nicht treffe [1]), wird er zwar zugeben, daß Hegel die

---

1) S. unten Lasson, Hegel als Geschichtsphilosoph, 1920, S. 25 f., und Brunstäd, Idee der Religion S. 59 f., 164. Aber auch Hirsch (Z. f. syst. Th. 564, Anm. 1) weist mit Recht den üblichen Vorwurf des „Panlogismus" von Hegel ab. Höchster Wert — und das will bei Hegel auch heißen: letzte Wirklichkeit — bleibt ihm freilich das Denken; aber nicht als abstraktes Denken, sondern als konkrete, sich selbst erkennend wollende Vernunft. Sein Logos schließt darum auch alle denkbaren inhaltvollen Be-

Eigenart dieser Gebiete (insbesondere auch der Religion) aufs schärfste erfaßt und sich liebevoll in sie versenkt, aber dann um so mehr betonen, daß letzten Endes ihre Wertung bei Hegel hinter dem Höchstwert der absoluten Selbsterfassung des Geistes in der Form des begrifflichen Denkens zurücktreten müsse.

2. So nah verwandt also diese beiden geschichtlich-systematischen Auffassungen sind, sie drängen doch hinaus auf ein Entweder-Oder; ja gerade dies einander Entgegenkommen und doch Sich-nicht-decken macht die Entscheidung unausweichlich. Dieser Sachverhalt wird aufs schärfste beleuchtet in einem einschneidenden Aufsatz Georg Lassons, der den Jahrgang 1922 der „Kantstudien" eröffnet, worin er die Ueberschrift des Schlußabschnittes in Cassirers Hegeldarstellung aufgreift („Kritischer und spekulativer Idealismus", Kantstudien 27, S. 1—58). Ein Entweder-Oder liegt vor, nicht wie das zwischen Idealismus und Naturalismus oder Positivismus, vielmehr ein solches zwischen zwei Auffassungen, die sich aufs engste berühren, die nur durch eine feine Grenzlinie getrennt sind, die einem für Augenblicke vor den Augen verschwimmen kann, und die sich dennoch immer wieder aufdrängt. Diese Grenzlinie besteht nach Lasson darin: der kritische Idealismus ist schon spekulativer Idealismus, nur ein solcher, der sich selbst noch nicht versteht. Zu sich selbst gekommen, wird der kritische Idealismus zum spekulativen. Lasson weist durch immanente Kritik von Cassirers Darstellung überzeugend nach, wie er das eine Mal die Linie des spekulativen Idealismus erreicht, ohne sich darüber ganz klar zu sein, das andre Mal den spekulativen Idealismus von einem Standpunkt aus kritisiert, den er selbst ausdrücklich als den des erstarrten Kritizismus durchschaut und aufgegeben hat. Schon in seiner Einleitung hat ja Cassirer den notwendigen Fortschritt über die äußere Schulform des Kritizismus zu seinem positiven Vollgehalt herausgestellt: die synthetische Einheit, nicht nur als unendlich fernes Ziel, sondern als letzte Voraussetzung, die allen analytischen Unterscheidungen der Kritik schon zugrunde liegt, die es nur aus ihrer Latenz herauszuarbeiten und ins volle Selbstbewußtsein der denkenden Einsicht zu

stimmungen in sich — wenigstens dem Anspruch nach. Die Frage ist nur, ob die Durchführung gelingt und gelingen kann.

erheben gilt — das ist ja eben das Wesentliche des spekulativen Idealismus, wie er schon die tiefste Gedankenschicht der Vernunftkritik bildet [1]), bei Fichte klar zutage tritt (ob auch noch gebunden durch die abstrakte Trennung von Philosophie und Leben, Ich und Nicht-Ich, Vernunftform und Vernunftgehalt, Genesis und Faktizität, einfaches Absolutes und sich spaltende Erscheinung), bei Schelling in Form der Anschauung, bei Hegel endlich als lebendige, Denken und Anschauung, Form und Gehalt, Einheit und Mannigfaltigkeit, Gegensatz und Versöhnung in sich schließende und in sich bewegende Totalität des Geistes zum Siege kommt. Der Geist als absolutes Subjekt „begreift" sich selbst in allen seinen Momenten als die in allen gegenwärtige, übergreifende Einheit, die die ganze Fülle der Wirklichkeit in sich trägt und bewegt. Auf die seit Schelling (vgl. Cassirer 280 f.), seit Trendelenburg, Lotze und Hartmann immer wieder gehörte Kritik der Hegelschen Logik, sie gelange nur durch Erschleichungen von der abstrakten Thesis zu Antithesis und Synthesis, zum Inhalt und zur Fülle des Wirklichen, erwidert Lasson: dabei sei die falsche Voraussetzung gemacht, als sei der Gedankengang der Logik ontologisch gemeint, als habe insbesondere die Thesis bei ihm den Sinn des isolierten absoluten Anfangs [2]); an diesem Mißverständnis sei freilich Hegels Darstellungsform mitschuldig, die der Gefahr der Erstarrung und Vergegenständlichung lebendiger Wechselbeziehungen, sowie der Auseinanderziehung der mit einem Blick und einer Tat des Gedankens zu erfassenden Einheit in der ausgeführten Darlegung seiner Gedanken nicht entgangen sei. Insbesondere fehle es (abgesehen von den angewandten Teilen des Systems) an einer solchen Darstellung des Systems, die vom Ganzen, von der Synthesis, ausgehe, und die von der Thesis ausgehende

---

1) So schon V. v. Weizsäcker, Kritischer und spekulativer Naturbegriff, Logos VI, bes. 208 f. Ferner die Schriften von N. Hartmann, A. Liebert, die einschlägigen Hefte der „Kantstudien"; Brunstäd, Idee der Religion 24, S. 90 f. Ueber die Idee als Totalität bei Kant s. Kroner 126 ff.

2) Damit würde Hegel in den Fehler der Schellingschen Identitätslehre zurückfallen, deren scharfe Ablehnung ja der Ausgangspunkt seiner eigenen Theorie ist. Der abstrakte Anfang im unmittelbaren Sein (sei's der Erfahrung, sei's des Gedankens) ist ihm lediglich abstrakte Hervorhebung eines synthetischen Moments.

Logik wie die von der Antithesis ausgehende „Phänomenologie“ als Teilmomente in sich schließe [1]). Aehnlich sei der Uebergang von der rein logischen Sphäre zur realen Entfaltung des Geistes in Natur und Geschichte, das vielberufene „freie Sichentlassen“ der Idee (Wiss. der Logik II, 505; Enzykl. § 244; vgl. auch Rel. phil., S.W. XII, 171, 2. Aufl. 212) nicht zu isolieren, sondern nur als einer von den drei möglichen Durchblicken durch die gesamte Geisteswirklichkeit gemeint, und zwar als die abstrakte Ansicht von der reinen Logik aus. Von der vollzogenen Totalität aus gesehen sei die Natur Moment des Geistes, ohne jenen Sprung vom Logischen zum Realen, das Logische nur Abstraktion vom Ganzen. Und endlich sei der Uebergang von den einzelnen Formen der Entwicklung des objektiven Geistes zur Selbstdarstellung des absoluten Geistes in seinen drei Gestalten nicht so gemeint, als solle die Eigenart all dieser Sondergestaltungen in der wissenschaftlichen Form des absoluten Wissens vernichtet werden [2]); nur unter dem Gesichtspunkt des philosophischen Erkennens und des logischen Wertes sei dieser Standpunkt der höchste. Der Vorwurf der Verwischung der Eigenart des Naturgebiets wie der Kulturgebiete (s. o. Cassirer) sei darum gegenstandslos (Lasson, Kantst. S. 45—47).

Lasson hat diese Thesen ausführlich dargelegt und begründet in den Einleitungen zu seinen Hegelausgaben (besonders in seiner Einleitung zur Phänomenologie 1907, zuletzt und am ausführlich-

1) Die „Enzyklopädie“ könne diesen Mangel nicht ersetzen, da sie mehr Referat über das Faktische des Systems sei als genetische Erzeugung desselben aus seinem lebendigen Grundgedanken.

2) Dunkmann, der Fichte sehr schön und richtig als universalen Idealisten schildert (a. a. O. 56 ff.), hat Hegel als einseitig logischen Idealisten mißverstanden (a. a. O. 23 f.). Wenn einer, so ist Hegel universaler Idealist gewesen, zum mindesten der Absicht, zum guten Teil auch der Ausführung nach. Die Einteilung der Idealisten nach den Seelenvermögen bei Dunkmann ist überhaupt keine glückliche. Zu der von Dunkmann angeführten bekannten Stelle der „Logik“ s. Lasson, Einl. zur Wiss. der Logik S. XXIX f.; ferner Hegel als Geschichtsphilosoph 1920, S. 25 ff.: Die Hegelsche Vernunft nicht bloß reines Denken, sondern ebenso bewußter Wille, praktische Vernunft, sein Absolutes durchaus Subjekt, zwecksetzende Persönlichkeit. Die Bedeutung der Kantischen Lehre von der prakt. Vernunft für Werden und Bestand der Hegelschen Gedankenwelt zeigt Lasson, Einl. zur Jenenser

sten in seiner Einleitung zur Wissenschaft der Logik, 1923)[1]. Sie zeigen nach dem Vorgang Diltheys, doch mit größerer systematischer Straffheit das Herauswachsen des Hegelschen Denkens aus der klassischen Ueberlieferung der Philosophie seit Platos Dialektik und Ideenlehre und Aristoteles' Lehre von der Entelechie und der νόησις νοήσεως überzeugend auf; auf dem Boden des Christentums, der Reformation und des protestantisch-modernen Geistes hat der Grundgedanke der griechischen Philosophie sich vertieft zum Gedanken des weltumfassenden persönlichen Geistes; Kant und seine Nachfolger haben diesem Gedanken vom Zentralbegriff der Freiheit aus den bis jetzt vollkommensten begrifflichen Ausdruck gegeben[2]. Lasson bekämpft vor allem die abstrakte Auslegung des Hegelschen Idealismus, als löse er alle anschaulich-geschichtliche, persönliche Wirklichkeit in Gedankenbestimmungen auf; dieses Mißverständnis rühre her von der Gewöhnung des reflexiven Denkens, und führe zu einseitiger Betonung des antithetischen Momentes in der Dialektik, während von der entscheidenden Synthese aus gesehen, das negative Moment sich dem positiven durchaus unterordne, so daß alle wesentlichen Gestaltungen des Geistes, auch in der Form der Anschauung und der Vorstellung, ihre Stelle im Ganzen des Geistes erhalten und behalten (s. Einleitung zur Enzyklopädie XLVI ff.; zur Wissenschaft der Logik XXIV f., XL ff., LXVIII, LXX ff.; Einleitung zur Jenenser Logik usw. S. XXX; Kantst. 27, S. 49).

Logik, S. XVIII ff., XXIV, ferner (einseitig) Brunstäd in seinen Bemerkungen zu Hegels Philosophie der Weltgeschichte (Reclam). Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft bei Hegel: Hirsch a. a. O. 556 ff., 564. Diese Einheit schon bei Kant angebahnt: Kroner 122 ff., 152 f.; der Idealismus der Freiheit überwindet das Leibniz-Kantische Prinzip der starren Geltung, das auch in der heutigen Philosophie eine große Rolle spielt (Bolzano-Husserl-Lask), und macht es zu einem untergeordneten Aspekt der Wahrheit (Kroner 156 f.). Den Einfluß der Kritik der Urteilskraft läßt Kroner erst bei Schelling einsetzen; ich möchte ihren Einfluß auf Fichte höher einschätzen, als Kroner es tut (224, 539). Hegel versöhnt dann Denken und Leben, theoretische, praktische und ästhetische Vernunft (Kroner 315; vgl. 558 ff., 596 ff., 604 ff., 610).

1) Die Religionsphilosophie schenkt uns Lasson hoffentlich bald.

2) Vgl. auch Lasson, Grundfragen der Glaubenslehre 1913, 169—206. Was heißt Hegelianismus? Vortr. d. Kantges. Nr. 11. 1916.

Das letzte Wort bei Hegel sei darum nicht ein Ertrinken alles Unmittelbaren im Aether des reinen Gedankens, sondern eine neue Unmittelbarkeit auf höherer und höchster Stufe, in der die zur Einheit zusammengefaßten, ihrer starren Isolierung entnommenen Glieder des Ganzen erst zu ihrer wahren Geltung und Auswirkung kommen.

3. In dieser Hegelauffassung und ihrer systematischen Auswertung liegen zweifellos wertvolle Erkenntnisse nicht nur historischer Art. Vor allem dürfen wir Hegels Stufenlehre nicht mit den Augen des vulgären Evolutionismus des 19. Jahrhunderts ansehen; seine dialektischen Entwicklungsstufen sind etwas ganz anderes als die kausalen Entwicklungsreihen Lamarcks und Darwins [1]). Insbesondere werden die Formen der Anschauung und der Vorstellung, die nächsten Stufen der Selbsterfassung des absoluten Geistes, durch die Form des Begriffes nicht einfach ausgelöscht. Nicht nur dem Gehalt nach bleiben die logisch früheren Stufen in der letzten erhalten; auch ihrer Form bleibt eine Stelle im Ganzen. So wenig wie die Kunst sich in der Religion auflöst, so wenig diese in der Philosophie. — Und doch scheint mir Lasson Hegel an einem entscheidenden Punkt unhistorisch zu modernisieren, und dadurch über eine Seite an ihm hinwegzukommen, über die ich nicht so leicht hinwegkomme. Das Verhältnis der Philosophie zur Religion ist bei Hegel trotz dem Gesagten ein anderes wie das der Religion zur Kunst. In der Philosophie des absoluten Wissens haben wir die über alle logisch früheren Stufen übergreifende Gestaltung. Die begriffliche Form jener Selbsterfassung ist für Hegel zwar nicht die einzige, wohl aber die wertvollste Form; nicht nur unter dem logischen Aspekt des Philosophen, sondern absolut genommen ist ihm die begriffliche Selbsterkenntnis des Geistes das höchste Ziel der Weltentwicklung. Wenn Lasson (z. B. Einleitung zur Wissenschaft der Logik XXIX f., Grundfragen der Glaubenslehre S. 22 ff., vgl. Kantst. S. 49) den theoretischen Wert als einen Wert unter den anderen darstellt, dem nur vom logischen Gesichtspunkt aus gesehen der formale Primat gebühre, und damit an die Stelle seiner abso-

1) Das gibt auch Grützmacher (Alt- und Neuprotestantismus, 1920, S. 40 ff.) im Grunde zu.

luten Schätzung die relative setzt, so entfernt er sich damit stark von Hegels Meinung, und zwar nicht nur von der Schulform seines Systems. Oder aber, er teilt das Ideal Hegels: Zusammenfallen der höchsten Religionsstufe mit der höchsten Spekulation (Einl. zur Enzykl. XLVI ff.; zur Jenenser Logik XXXVIII; Hegel als Geschichtsphilosoph S. 50) — dann kommt er doch auf den absoluten Primat der Spekulation hinaus. Denn jenes Zusammenfallen ist nur möglich, wenn die Religion selber schon so stark spekulative Bestimmungen in sich aufgenommen hat, daß ihr nur die letzte Strenge begrifflicher Formung fehlt [1]). Solche spekulativen Elemente haben gewiß ihr Heimatrecht in der Aussprache und Selbstbesinnung auch unseres christlichen Glaubens (man denke nur an Paulus!); die Frage ist nur, ob sie das höchste darin sind (vgl. 1. Kor. 13). In Hegels Religion des Geistes hat schon das spekulative Element die Führung; die geschichtlichen Anknüpfungspunkte des christlichen Dogmas klingen darin noch nach, sie sind in den Fortgang der Selbsterfassung der ewigen Wahrheit eingeschmolzen, aber sie sind aus Verkörperungen dieser Wahrheit zu ihren bloßen Symbolen geworden (vgl. die entsprechenden Partien der Phänomenologie und Enzyklopädie).

Ich ziehe die Religion hier schon herbei, weil sich mir hier am klarsten zeigt, wie Hegels Dialektik zwei ganz verschiedene Fassungen in sich selber trägt, entsprechend ihrem doppelten Ursprung. Auf der einen Seite ist sie entsprungen aus der Vertiefung in die Vorgänge des geschichtlich-persönlichen Lebens, wie das die „Jugend-

1) Gegenüber der These Ehrenbergs (Einl. zu dessen Ausgabe des Jenenser Systems), Hegel habe in seiner Frankfurter Zeit vorübergehend den Primat der Religion vor der Philosophie vertreten, später sei aus dem religiösen Menschen der philosophische geworden, bemerkt Lasson (Einl. zur Jenenser Logik usw. S. XI, XXXVII) richtig, weder das eine noch das andere treffe zu. Schon damals habe Hegel in der Spekulation die Ueberwindung der letzten Gegensätze der Religion, die Befreiung von ihren letzten Gebundenheiten gesehen, in einer Philosophie, die ganz Religion geworden ist und umgekehrt. Auch hier stellen sich indes Mittelglieder oder Zwischenformen heraus. Als solche bezeichnet Hegel das einemal das moderne Bewußtsein, das anderemal die moderne Sittlichkeit, wie sie im Staat sich offenbart, und dann wieder die „Religion des Geistes“ (vgl. Dilthey 185 f., 213, 218, 237, 250; Rosenzweig, Hegel und der Staat I, 1920, 220: im Christentum wird die Religion „reif für das absolute Wissen“).

schriften“ so wundervoll zeigen; auf der andern Seite aus der spekulativen Fortbildung des kantischen Gedankens der synthetischen Einheit und ihrer Glieder oder Momente. Dilthey hat in bisher unerreichter Zusammenschau gezeigt, wie im Gedanken der geschichtlichen, individuell gegliederten Totalität die Verbindung von beidem sich fand; er schildert uns das Ineinanderweben dieser beiden Einschläge, die einzigartige gegenseitige Befruchtung der Probleme der Transzendentalphilosophie und der Probleme und Wirklichkeiten des geschichtlichen, insbesondere des religiösen Lebens, bei dem werdenden Hegel [1]).

So hat der doppelte Ausgangspunkt der Dialektik an sich seinen guten geschichtlichen und sachlichen Grund. Schon ihrer Entstehung nach stellt sie eine Synthese dar. Ebenso war die Ausführung der Logik der Totalität und ihres Werdens in einem abstrakten System an sich so unverfänglich wie jede andere logische Theorie. Die Gefahr entsteht erst durch die Verselbständigung dieser Logik; aus einer Zeichnung des logischen Grundrisses der Geschichte des Geistes und der geschichtlichen Vorgänge im weitesten Sinn wird ein in sich geschlossener, selbstgenugsamer Ring reiner Begriffe, die von dem Boden der geschichtlichen Anschauung völlig losgelöst sind; die logische Dialektik macht sich unabhängig von der Realdialektik, und diktiert dann von sich aus der Wirklichkeit ihr Gesetz, bei den Schülern mehr noch als beim Meister. Mit dieser Verselbständigung und Erstarrung der logischen Form geht Hand in Hand ein Ueberwuchern des begrifflichen Interesses; nicht nur für die Methode der Philosophie als solche, sondern für ihren Gegenstand, den Weltprozeß selbst, wird der Begriff die höchste Wertverwirklichung. Die höchste formale Forderung an die Methode wird zum höchsten inhaltlichen Wert, und wird als solcher zum Maßstab für das, was in der Wirklichkeit als wertvoll und vernünftig gelten soll. Dadurch wird auch der Weltprozeß in einem erreichbaren absoluten Ziel mitten in dieser

---

1) Vgl. Croce’s „Zwei Dialektiken“ (Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, deutsch 1909); Dilthey 180, 226 f., 237; Troeltsch, Historismus 241—77, 618 ff. Leese, Hegels Geschichtsphilosophie, 1922, hat in seiner schönen Darstellung das Problematische in dem Verhältnis von Dialektik und Wirklichkeit stark vereinfacht.

Zeitlichkeit grundsätzlich vollendet; das Absolute ist nicht mehr in jeder Gestalt absolut gegenwärtig, wie es Hegels ursprünglicher Grundsatz ist, sondern eine geschichtliche Gestalt, die absolute Philosophie, wird als Ziel der Weltgeschichte, als überbietende Vollendung auch der absoluten Religion vor allen andern ausgezeichnet. Je weniger Hegel „Panlogist" im gewöhnlichen Sinne ist, je mehr er die Eigenart der verschiedenen Erscheinungsformen des Geistes gelten läßt, um so stärker wirkt die schließliche Ueberwindung ihrer aller durch den absoluten Begriff; nur in der Erinnerung des absoluten Wissens bleiben sie aufbewahrt; die Geschichte wird aus einer Werkstatt Gottes zu einer Schädelstätte. Soll das alles Mißverständnis von uns Epigonen sein? Ich denke, es deckt sich mit dem klaren Sinn des Schlusses der Phänomenologie und Religionsphilosophie.

Die Versöhnung der Gegensätze ist also auch Hegels realer und logischer Doppelarbeit nicht restlos geglückt. In der Ausführung macht sich der logische Faktor selbständig und droht entweder alles zu beherrschen — oder die realen Faktoren erheben sich und sprengen das System. Es gilt also eine Korrektur an seinen systematischen Voraussetzungen vorzunehmen, die seiner ursprünglichen Absicht besser gerecht wird. Zu den wesentlich formalen Fingerzeigen, die Lasson hiezu gibt, gilt es eine wesentliche inhaltliche Aenderung. Es gilt vor allem, dem Moment der Anschauung[1]) in der Grundlegung der Prinzipien noch ganz anders gerecht zu werden, als Hegel es tut (s. o.). Nicht nur ihrem phänomenologischen Ausgangspunkt, vielmehr ihrem bleibenden Wesen nach ist die Idee nach einer Seite hin wesentlich Anschauung (Schelling). Und ebenso ist die Willensseite des Geistes von Hegel (vor allem in seiner Rechts- und Geschichtsphilosophie) gründlich gewürdigt, und in den Gehalt des Logos hineingenommen worden, aber unter dem vorherrschenden Primat des Intellekts, der letztlich doch den Ausschlag gibt[2]). Noch mehr als Hegel es getan, gilt es die Dialektik als

1) In der kantischen Synthese von Anschauung und Denken sieht auch Heinr. Scholz in seiner Auseinandersetzung mit Hegel und Lasson den entscheidenden Punkt (Pr. Jahrb. 116, S. 131 f.).

2) Vgl. Hirsch, a. a. O. 564 f.

Dialektik des Willens[1]) zu gestalten, die grundlegende Ursynthese und die aus ihr nicht analytisch folgenden, doch durch sie bedingten weiteren Synthesen nicht rein logisch, sondern anschaulich-logisch zu fassen. Hier scheint mir der spätere Fichte (W.L. von 1801, 1804, 1810—13) mit seiner synthetischen Durchdringung von Anschauung und Denken, Rationalem und Irrationalem in der Grundhandlung des Ich oder der Sichselbsterscheinung des Absoluten, der Schellingschen Forderung besser gerecht zu werden als dieser selbst[2]). Schade nur, daß sich Fichte von der Ausführung dieser Logik des Rational-Irrationalen durch andersartige Gedankengänge metaphysischer Art abhalten ließ[3]). Lasson wird antworten: mit der Reflexion auf jene nicht rein rationalen Momente seien sie schon in den rationalen Rahmen hereingenommen (Hegel als Geschichtsphilosoph, S. 67, vgl. Einl. zur Jenenser Logik S. XXXIV); worauf zu sagen wäre: rationale Beziehung des Irrationalen ist zugleich irrationale Beziehung des Rationalen. Im empirischen

---

1) Weiter als Schelling noch geht hier Charles Secrétans „Philosophie de la liberté", 1849, 2. A. 1866—72. Ueber ihn E. Stähelin, Charles Secrétan, Tübingen 1923. Auf die Beiträge von Hirsch zur Dialektik des persönlichen Lebens kommen wir in Teil 2 zu sprechen.

2) Schellings letzte Prinzipienlehre schwankt zwischen einem „höheren Empirismus", der auch im Grunde der Ratio ein Schauen sieht, und einem Rationalismus, der auch das „Positive" rational konstruiert. Negative und positive Philosophie fordern sich, und doch soll ihre Uebereinstimmung eine zufällige sein. Doch sieht selbst Cassirer (281 ff.) wertvolle Einsichten in ihr enthalten.

3) Daß Fichte seine erkenntnistheoretischen und ethischen von den metaphysischen Ausführungen nicht scharf scheidet, und daß er nicht nur der Vorstellungsform, sondern auch der Sache nach Gelten und Sein, Sollen und Sein vielfach vermengt, sein als bloße Voraussetzung alles Denkens gemeintes Absolutes dennoch vergegenständlicht, gebe ich Dietr. H. Kerler (Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre, 1921, s. bes. die kritische Analyse der W.L. von 1804, und Heinr. Barth a. a. O. S. 12 ff.) gerne zu; Fichte ist in der Tat noch mehr Metaphysiker, als z. B. Cassirer zugibt. Aber die andern Gedankengänge sind auch da. Darum ist die Kritik Kerlers bei allem ungeheuren Fleiß und logischen Scharfsinn eine rein negative. Nicht rückwärts zur analytischen Logik, sondern vorwärts zur synthetischen geht der Weg. Vgl. dazu Cassirer a. a. O. 213 ff. Gegen den Vorwurf der „Materialisierung" richtet sich Cassirer 179—187.

Denken weist stets das eine der beiden Momente über sich hinaus und auf das andere hin; Aufgabe des Denkens wie des Lebens ist die konkret ausgeprägte geschichtliche Durchführung der in der Ursynthese angelegten Wechseldurchdringung (s. besonders Fichtes Sittenlehre von 1812). Wir erhalten dabei (besser als in der W.L. von 1794) keinen Fortgang ins Leere, im Sinn der negativen, „schlechten" Unendlichkeit [1]), sondern im Sinn individuell gestalteter, relativer Realisierung der in der göttlichen Idee schon angelegten, vorausgegebenen, absoluten Einheit. Welche Folgen das für die angewandten Gebiete hat, darüber später beim Punkt Religionsphilosophie noch ein Wort.

4. Aus diesem Stand der philosophiegeschichtlich-systematischen Probleme stellt sich mir als vorläufiges Ergebnis das Folgende heraus. Die Problemstellung konzentriert sich heute wesentlich auf Hegel [2]). Dabei dreht sich die Frage darum: beschränkt sich seine

1) Schon bei Kant setzt ihre Ueberwindung ein; s. Kroner 126, 440 f.

2) Wem die besprochenen beiden Werke zu abstrakt, zu fachphilosophisch sind, der greife zu dem oben genannten Diltheyband, aus dem seine „Jugendgeschichte Hegels", aus der Fürstengruft der Akademieabhandlungen endlich erstanden, in ihrer ganzen lebendigen Fülle zu uns spricht. Sie umgibt das Gerippe der abstrakten Spekulation mit Fleisch und Blut, durchzogen von Empfindungs- und Bewegungsnerven; sie wird zur Rede lebendiger Menschen. Und doch bleibt ein starker Sinn für die systematischen Zusammenhänge darin wirksam. Die Totalität eines ganzen Zeitalters in seinem Werden ersteht vor unserem Blick. Das Werk ist vom Herausgeber H. Nohl aus den Handschriften Diltheys durch Teile einer umfassenden Hegeldarstellung ergänzt worden. Für die fehlende Analyse der „Phänomenologie", für deren Reichtum Dilthey nach der inhaltlichen Seite der kongeniale Vermittler gewesen wäre, werden wir entschädigt durch eine ausführliche Darlegung der Genesis des Systems, vor dessen Schwelle die eigentliche „Jugendgeschichte" abgebrochen hatte. Mehr als sonst wird der psychologische Philosophiegeschichtsschreiber Dilthey hier zum Geschichtsschreiber der Systematik (über die verschiedenen Typen der Philosophie-Geschichtsschreibung siehe Kroner S. 17 ff.). Stärker als sonst tritt vor den psychologischen Relativismus des reinen Historikers der Systematiker der positiven Wissenschaften, der mit festem Maßstab an die Erscheinungen der Vergangenheit herantritt. Einige Ausführungen lesen sich wie die historisch-kritischen Ausführungen der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (vgl. S. 202 und 226; anders 236, wo Dilthey das Verhältnis

dauernde Bedeutung auf jene inhaltliche „Erweiterung des Problemkreises" der Philosophie (Philosophie des Geistes!)? Oder

---

Hegels zu den positiven Wissenschaften wesentlich günstiger beurteilt, wie das auch den Ausführungen Hegels im 2. Teil der Logik entspricht). Wir dürfen nicht vergessen, daß wir zusammengefügte Nachlaßfragmente vor uns haben. Leider bricht auch diese wertvolle Ausführung beim Eingang der „Philosophie des Geistes" ab. Charakteristisch für Dilthey ist sein Schwanken zwischen hingerissener Bewunderung der großen Entdeckung Hegels: der „höheren" Logik des geschichtlichen Gehalts, in der Kants Logik der Naturformen sich vollendet und die Logik der bloßen Denkformen endgültig überwunden ist, — und der Einsicht in die Unmöglichkeit ihrer Durchführung bei Hegel, der aus dem höchsten methodischen Erkenntnisprinzip den letzten Sinn der Weltentwicklung selbst macht und damit ein Moment der Wirklichkeit absolut setzt und als abschließendes Ziel den anderen Momenten überordnet.

Zu dem grundlegenden psychologischen Begriff des „Erlebnisses" bei Dilthey siehe seine Kritik durch Lasson (Hegel als Geschichtsphilosoph S. 12 f.; vgl. Hirsch a. a. O. 546, Anm. 2). Wie die systematische, so ist auch die psychologische Genesis der Dialektik in der letzten Zeit eingehend erörtert worden. Scheinbar wie Athene aus dem Haupte des Zeus, so steht sie in ihrer ersten (Jenenser) Gestalt plötzlich da. Gegenüber den Erklärungsversuchen von Ehrenberg (Hegels System 1915) und Scholz (Preuß. Jahrbücher 116, S. 5 ff.) geht Lasson (hier mit Dilthey einiger als es zuerst aussieht) auf die „Grundstruktur" der Persönlichkeit Hegels zurück, wie sie aus ihrem geschichtlichen Mutterboden eigenartig herauswächst, in Wechselwirkung mit den beherrschenden Zeitmächten tritt, in urselbständiger Eigenart in Geschichte und Religion sich vertieft und dadurch die grundsätzlichen Konzeptionen Kants und Fichtes aus der Sache heraus vertieft und mit lebendigem Anschauungsgehalt erfüllt. Der Grundgedanke der geistig-geschichtlichen Totalität, die in der gegensätzlichen Entfaltung ihrer Glieder in die Erscheinung tritt und sich vollendet, ist so bei Hegel längst vor der Ausbildung seiner Logik schon vorhanden. Von Kant und Fichte nimmt er zunächst nur auf, was für diese ganz konkreten Untersuchungen fruchtbar ist; er philosophiert von Anfang an ganz aus der Wirklichkeit und ihrer innern Bewegung heraus — eine Philosophie des G e h a l t s, die jedem bloßen Formdenken wie jeder bloßen „Lebensphilosophie" von vornherein überlegen ist. Doch eben hier liegen auch die Keime für seine Prinzipienlehre, und aus beidem zusammen erwächst dann das spätere System. Den unmittelbaren Anstoß für die systematische Ausbildung der Prinzipienlehre würde ich lieber mit Dilthey (205 ff.) vor allem in der Zusammenarbeit mit Schelling suchen, und erst in zweiter Linie mit Lasson (Jenenser Logik XXXVI, XLVI) in der Nötigung durch die Vorlesungen. Aus der Zusammenarbeit ist bald genug eine Auseinandersetzung und ein Bruch geworden. Lasson zeigt mit

erstreckt sie sich auch auf die methodischen Grundgedanken und begrifflichen Mittel (Systemgedanke, Dialektik)? Das erste ist ziemlich allgemein zugestanden, das zweite ebenso allgemein umstritten. In verschiedenen Abstufungen verteilen sich hier Zustimmung und Ablehnung. Je eindringender man sich jedoch mit der Hegelschen Systematik und ihrer Genesis befaßt, um so mehr wird man dazu gedrängt, ihr eine dauernde Bedeutung zuzuschreiben, wie das selbst

---

Recht, wie selbständig Hegel von Anfang an seinem jüngeren Freunde Schelling gegenübergestanden ist. Sein Eintauchen in dessen Identitätslehre (Dilthey) war nur ganz vorübergehend und reichte nie in die letzte Tiefe der Prinzipien. Der Eingang der Phänomenologie zeigt Hegel näher bei Fichte als bei Schelling. Vgl. Lasson a. a. O. XLIV über die Jenenser Metaphysik.

Ein wertvolles Bruchstück ist noch die Uebersicht über „Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels", die die Kritik Hegels durch Schelling, den späteren Fichte, Schleiermacher, Krause und Schopenhauer zeigt, auch auf Fries, Herbart, Beneke, Bolzano kurz eingeht. Als Systematiker bleiben sie sämtlich hinter Hegel weit zurück, trotz aller berechtigten Momente, die sie gegen ihn vorbringen (doch vgl. zum Inhaltlichen das über den späteren Schelling, zum Formellen das über den späteren Fichte oben Gesagte).

Die angeschlossenen weiteren „Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus" bieten schon früher Gedrucktes (über Kant, Jac. Sigismund Beck, Schleiermacher, Baur, Zeller, Süvern, Carlyle), und schließen mit zwei weitschauenden Aufsätzen über die Systeme des 19. Jahrhunderts und über die Bedeutung der Nachlaßforschung für die Philosophie-, Literatur- und allgemeine Geistesgeschichte. Auf diesem Gebiet ist inzwischen für Kant durch die Berliner Akademie gesorgt worden, für Hegel kommt nach Nohls und Diltheys Vorgang der eine Riesenarbeiter Lasson auf; von Schelling hat Rosenzweig sein erstes „Systemprogramm" in den Heidelberger Akademie-Abhandlungen veröffentlicht, das seine spätere Entwicklung vorausnimmt; bei Fichte liegt trotz Medicus noch viel im Argen. Treffliches bieten unter anderen Hans Schulz (Rechtslehre von 1812, 19, bei Meiner; „Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen", 1923, Verlag Haessel in Leipzig); endlich sind uns auch die „Briefe an Constant" aus den Jahren 1802—03 geschenkt worden (Philosophie der Maurerei ed. W. Flitner, Meiner 1923), und damit eine der schönsten Schriften Fichtes, fast das Einzige, was wir aus der Zeit des Schweigens zwischen 1801 und 1804 von ihm haben. Möge eine Ausgabe der „Hallenser Handschrift", über die uns Medicus, Hirsch und Berger Genaueres mitgeteilt haben, und besonders die kritische Ausgabe der späteren Vorlesungen über die W.L. (seit 1804) uns endlich beschert werden!

Dilthey fast unfreiwillig zugibt. Allein damit ist die Problematik noch nicht zu Ende. Auch wenn es ein notwendiges Fortschreiten von Kant zu Hegel gibt, so kann das Denken auch bei diesem scheinbaren Endpunkt nicht stehen bleiben; der kritisch-spekulative Idealismus trägt in sich eine Selbstkritik, die auch bei Hegel nicht voll ausgetragen ist, eine unvollendete synthetische Aufgabe; auch auf dieser Stufe weist der Idealismus über sich hinaus.

Und wenn es „in der Philosophie keinen klassischen Autor gibt", und weder Kant, noch Hegel noch Fichte dieser Autor sein darf, — so kann das Heil auch nicht bei den Zeitgenossen oder Epigonen zu finden sein, weder bei Baader, Schelling oder Krause noch bei K. Chr. Planck oder gar bei Ed. v. Hartmann. Nein, aus der Sache heraus gilt es weiter zu denken! Wem dies fruchtlos scheint, wer in der ganzen Bewegung seit Kant einen Irrweg sieht, der wird doch das Zweite zugeben: ein Philosophieren ab ovo gibt es nicht und hat es nie gegeben, sondern (bewußt oder unbewußt) nur aus der bisherigen Geschichte des Geistes heraus. Das unbewältigte Grundproblem ist das ungeklärte Verhältnis zum „Irrationalen" in seinen verschiedenen Abstufungen vom rein Formalen an bis zur höchsten Inhaltlichkeit (vgl. Weber, Traub, Wehrung; vgl. auch Elert 480 f.; ganz anders Brunstäd 163 ff.). Damit hängt eng zusammen das Problem der Realität, mit dem die ganze Philosophie von Kant bis Hegel ringt.

Nachdem die Lösung des „Ding an sich" mit seinem Widerspiel, dem „subjektiven" Idealismus, schon durch Fichte erledigt ist, macht sich das Realitätsproblem in den neuen Zusammenhängen aufs neue geltend; der „objektive" und „absolute" Idealismus drängt über sich hinaus zu einem „höheren" Realismus, in dem der „empirische" Realismus erst seine volle Sicherung erhält. Das Unerledigtsein dieser beiden Probleme zeigt sich bei Fichte in jenem beständigen Umschlagen, das ihn für Schleiermacher so ungenießbar machte, bei Hegel in einer Doppeldeutigkeit, einem Schillern seiner letzten Bestimmungen. Wenn für ihn die Idee alle denkbare Realität, auch die verschiedenen Abstufungen des Irrationalen, in sich aufnimmt, so erhebt sich immer wieder die Frage: in welchem Sinn geschieht dies „Aufheben"? Behält die positive oder die negative

Seite das Uebergewicht? Hier liegt die sachliche Bedeutung und das inhaltlich gute Recht der realistischen und irrationalistischen Gedankenreihen, die den Idealismus auf seinem ganzen Weg bei seinen Kritikern und Antagonisten begleiten (Herder, Hamann, Jacobi, Baader, Schelling; Goethe als mächtigen Hintergrund nicht zu vergessen), wenn sie auch mit unzureichenden Denkmitteln verfochten wurden. Hier liegt der Grund für das Einströmen älterer Spekulationen in den Idealismus, die einerseits von Spinoza und Leibniz, andrerseits von Jakob Böhme und den schwäbischen Theosophen, vor allem Oetinger, ausgingen [1]). Der Idealismus im strengen Sinn ist so auf seinem ganzen Weg umgeben von einer Wolke von Zeugen der Wirklichkeit; der Name „deutscher Idealismus" ist entfernt kein erschöpfender Ausdruck für die Gesamtbewegung, die man gewöhnlich so nennt. Sie alle bedeuten für den Fichte-Hegelschen Idealismus die bedeutsame Mahnung, daß die Aufgabe, die Wirklichkeit in ihrem vollen Gehalt und in ihrem ganzen Reichtum zu

1) Doch liegt auch in diesen der spekulative Einheitsgedanke schon angelegt. Das hat schon Auberlen (Die Theosophie Oetingers, 1847, S. 43) beobachtet, indem er Oetingers Gedankenführung vom sensus communis zur Zentralschau, vom Naturleben zum göttlichen Leben mit Hegels Phänomenologie in Parallele setzt. Vgl. Oetingers Berufung auf die coincidentia oppositorum als das Kennzeichen der wahren Philosophie. Dieser Gedanke der Einheit der Gegensätze (vgl. Nikolaus Cusanus) als Ausgangs- und Zielpunkt der Gottes- und Weltgeschichte, die von der Einheit des göttlichen Lebens ausgeht, durch die Entzweiung und ihre Ueberwindung hindurchführt und in der Totalität des Gottesreiches mündet, gehört zu dem Goldgehalt und den am tiefsten gelegenen Quelladern des abendländischen (nicht nur des deutschen) Denkens. Vgl. Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, 1922; von demselben das Hegelheft der Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus (Beiheft 5), 1920; Max Wundt, Die deutsche Philosophie und ihr Schicksal (ebenda Beiheft 3, 1920). — Auch den altchristlichen Gedanken der 3 Oekonomien (Reich des Vaters, Sohnes und Geistes) hat Hegel von Oetinger, Bengel und der heilsgeschichtlichen Theologie (vgl. G. Schrenk, Gottesreich und Bund in der älteren protestantischen Theologie, insbesondere bei Coccejus, 1922). Es ist kein Zufall, daß die spekulative Trinitätslehre Hegels in seiner Religionsphilosophie ausgesprochen geschichtsphilosophischen Charakter trägt. Ein Vergleich mit Kants „Religion innerhalb . . ." zeigt das deutlich. Vorläufer waren Lessing und Schelling (I 5, 294). Baur's „Gnosis" 1835.

erfassen, von ihm nicht bewältigt ist. Der Ausführung nach wird das niemand verlangen; aber die Kritik geht auf die Grundsätze, die letzten Voraussetzungen. Hier lautet die Forderung: wenn der Idealismus jenen Wirklichkeiten gerecht werden will, so muß er, wie oben angedeutet, das realistisch-irrationale Element (im Sinn unsrer Näherbestimmung) von vornherein in sich aufnehmen und in innere Verbindung mit dem rationalen bringen.

Für uns Theologen ist dabei die Hauptfrage: Kann das idealistische Denken der Eigenart der Religion, und innerhalb ihrer der personalistisch-christlichen Religion, gerecht werden? Damit stehen wir vor dem Problem der idealistischen Religionsphilosophie, das uns zur Prüfung der idealistischen Religion weiterführen soll.

(Schluß folgt im 4. Heft.)

Kritische Berichte.

Religionswissenschaftliche Literatur.

Von

Professor D. Hermann Faber in Tübingen.

Die literarische Produktion auf religionswissenschaftlichem Gebiet ist gerade gegenwärtig besonders stark. Dabei sind eine Reihe von Werken hervorgetreten, die durch die Sorgfalt der Untersuchung, durch die Neuheit der Fragestellung sowie durch den Ernst und die Tiefe der Problemlösung hervorragen und für die weitere Forschung auf diesem Gebiete von wegweisender Bedeutung sind. Es ist darum eine lohnende Aufgabe, die charakteristischen Tendenzen und die Hauptprobleme dieser religionswissenschaftlichen Arbeit kurz zu skizzieren.

1. Auf dem Gebiet der Religionsgeschichte, für welches der Diederichsverlag durch seine vorzüglich herausgegebenen „Religiösen Stimmen der Völker" (Die Religion des Islam, Band III: Al Ghasali, Das Elixier der Glückseligkeit, übertragen von Hellmut Ritter, 1923; und Texte zur Gottesmystik des Hinduismus, Band I: Die Hymnen des Mānikka-Vāšaga (Tiruvāšaga), übersetzt von H. W. Schomerus, 1923) auch weitere Kreise zu interessieren versucht, ist besonders bemerkenswert das unverkennbare Bestreben der Forscher, die „Religion in der Religion" zu erfassen und durch alle äußeren Formen, durch seltsame Vorstellungen und wirre Gebräuche hindurch auf diejenigen Momente vorzudringen, die von frommen Menschen als der eigentliche Herzton und lebendige Pulsschlag ihrer Frömmigkeit empfunden wurden. Daß die großen Werke von Söderblom (Das Werden des Gottesglaubens) und von Heiler (Das Gebet) von dieser Tendenz bestimmt sind, ist bekannt. Söderblom bemüht sich, die seelischen Vorgänge aufzudecken, die hinter den primitiven Religionsformen stehen, und gelangt so zu der neuen Fassung des Begriffs des Heiligen, die freilich nicht absolut neu war, aber Momente, die lange Zeit unbeachtet ge-

blieben waren, in bedeutsamer Weise wieder in den Vordergrund rückte. Wie sehr Söderblom mit seinen Untersuchungen auf die nachfolgende religionswissenschaftliche Literatur eingewirkt hat, zeigt besonders Friedrich Brunstäd, der im ersten Kapitel seines Buches über „Die Idee der Religion" (Max Niemeyer, Halle 1922; s. u. Nr. 3) Söderblom sehr viel verdankt. Auch Heiler will die letzten seelischen Motive aufdecken, die hinter den oft so seltsamen äußeren Formen stecken, er will „das religiöse Leben in seiner ursprünglichen Eigenart, seiner irrationalen Wertfülle und geheimnisvollen Wundermacht" begreifen (S. IX). Deswegen wendet er sich der Untersuchung des Gebets zu, weil er in ihm den Mittelpunkt und das Herz der Religion zu finden der Ueberzeugung ist. Diesen Gedanken hat sich neuestens auch Otto Gründler (Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage, München, Kösel 1922) zu eigen gemacht, der in seiner Bestimmung des Wesens der Religion mit Berufung auf Heiler von der Voraussetzung ausgeht, daß den Kern der Religion das Gebet ausmacht (S. 43).

Dieses Bestreben, das zweifellos ein tieferes Verstehen der Religionsgeschichte erst möglich macht, zeigt sich nun noch viel deutlicher in dem neuen großen Werk J. W. Hauers über „Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit" (W. Kohlhammer, Stuttgart 1923). Das bis jetzt erschienene 1. Buch enthält eine Fülle wertvollsten Materials, dessen Verwertung und Deutung freilich wohl an manchen Punkten zur Kritik reizt. Insbesondere wäre es wertvoll, die von Hauer stark hervorgehobene Frage nach der Bedeutung des Entwicklungsgedankens für die Religionsgeschichte noch sorgfältiger und eingehender zu erörtern, wozu auch die von der Hauerschen Auffassung abweichenden Ausführungen von Richard Grützmacher (Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur- und Geisteswissenschaft. Deichert, Erlangen und Leipzig 1922) Veranlassung geben. Aber viel instruktiver als eine solche Kritik, wozu hier auch gar nicht der Platz vorhanden wäre, ist der Versuch, die Voraussetzungen und Tendenzen der religionsgeschichtlichen Arbeit Hauers kennen zu lernen. Denn darin ist vor allem das Bedeutsame beschlossen, was dieser Leistung die Eigenart und den besonderen Wert gibt. Es ist wichtig genug, daß H. bei der Darstellung der primitiven Religionsformen von der Voraussetzung ausgeht, daß man von den religiösen Fragen selbst im Innersten berührt sein, m. a. W., daß man ein religiöser Mensch sein muß, um eine wissenschaftlich brauchbare und wertvolle Geschichte der Religion zu schreiben: „So wenig einer Geschichte schreiben kann, ohne von der Frage und dem Drange nach dem Sinn der Menschheit gefaßt zu sein, sowenig einer den Anspruch erheben darf,

Kunstgeschichte zu entwerfen, der nicht aufs tiefste von der Kunst selber ergriffen ist, ebensowenig kann jemand Religionsgeschichte im umfassenden Sinn, Geschichte der Religion, schreiben, der nicht vermag, Religion mit Religion anzuschauen“ (S. 2). Von hier aus ist dann auch die letzte Tendenz der religionsgeschichtlichen Arbeit Hauers zu verstehen. Er will in dem bis jetzt erschienenen 1. Band das Werden der Religion beschreiben. Aber schon der Untertitel des 1. Bandes, „Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen“, zeigt genauer, worauf es ihm ankommt. Er will hinter allen äußeren Formen das innere Erlebnis finden, er will die innersten seelischen Motive aufdecken, die für die primitiven Menschen letztlich von Bedeutung waren, und dadurch zeigen, wie ein und derselbe Strom des Erlebens sie und uns verbindet. So wie Heiler schon als Grundmotiv alles Betens „das Streben nach Befestigung, Stärkung und Steigerung des eigenen Lebens“ (S. 489) erkennt, wie Joachim Wach sodann in seiner schönen und tiefen Arbeit „Der Erlösungsgedanke und seine Deutung“ (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. Nr. 8. J. C. Hinrichs, Leipzig 1922) diesen Gedanken noch näher ausgeführt hat, so findet auch Hauer als letztes seelisches Motiv aller Religion die Selbstbehauptung (S. 31 ff.). Aber er vertieft noch diese These und sichert sie damit gegen eine naheliegende Mißdeutung, der die Formulierung Heilers ausgesetzt war, wenn er das zu sich Selbstkommen und das zu Gott-kommen innerlich miteinander verbindet, wie es aller tiefen Frömmigkeit entspricht: „Also Selbstbehauptung ist der eine, nie sich ändernde Drang in der Religion. Ist dieser Drang nicht am Ende der Wille eines Welten-Ich, das in Einzelnen und durch die Jahrtausende hin in ganzen Rassen und Völkern zu immer neuen Gestaltungen drängt, anfangend beim niedersten Menschen schon im harten Kampf ums dürftige Dasein bis zur reifen Fülle innerer Gestaltung in höchsten Persönlichkeiten, Nationen und Kulturen, deren Selbst ihm, dem Unbedingten, nächst verwandt ist? Menschwerdung wäre dann Gottwerdung, und Gottwerdung Menschwerdung; und die Geschichte der Religion zeigt Beides in geheimnisvoller Verschlungenheit. Die Allgewalt des Selbstbehauptungstriebes im religiösen Erleben wäre die Erscheinung ewiger Schöpferkraft in der Geschichte“ (S. 33). In der psychologischen Deutung und Erklärung der einzelnen, hinter den geschichtlichen Formen stehenden seelischen Erlebnisse geht übrigens Hauer noch viel weiter als die vorhergehenden Forscher. Mit welcher psychologischen Sorgfalt und Feinfühligkeit er hier zu Werke geht, möge nur an einem Beispiel gezeigt werden. Er bespricht S. 46 ff. die Anlässe der religiösen Erlebnisse und fügt dann noch die Bestimmung der Be-

ziehung des Anlasses zum religiösen Erlebnis bei. Er erörtert da die Frage: „Wie soll aber ein bunter Kiesel, ein leuchtender Kristall, eine klare Quelle, eine stille Blume, Ursache eines religiösen Erlebnisses sein?“ (S. 83). Daß er an dieser Frage nicht wie die meisten früheren Untersuchungen einfach vorübergeht, ist ganz charakteristisch für seine Art der Forschung. Es sind vor allem 2 Punkte, auf die er zur Beantwortung dieser Frage hinweist. Einmal vermag er einleuchtend zu machen, daß der Anlaß, indem er von frommen Menschen betrachtet wird, konzentrierend auf die Seele wirkt, wodurch die nächstliegenden Interessen verdrängt werden und die Möglichkeit neuer Erlebnisse geschaffen wird: Die Betrachtung verschlingt für einen Moment die Inhalte des Wachbewußtseins; der Anlaß öffnet zunächst rein als formale Ursache verborgene Seelengründe, aus denen tagfremde Gefühle, Regungen, Gesichte, Offenbarungen aufsteigen“ (S. 83). Aber der Anlaß des religiösen Erlebnisses ist nicht nur formale Ursache, sondern es besteht für den frommen Menschen auch eine inhaltliche Beziehung zwischen äußerem Anlaß und dem Objekt des religiösen Erlebnisses, dem göttlichen Wesen. Es ist das Moment der Offenbarung, das auf diese Weise umschrieben wird. Der äußere Anlaß bleibt nicht etwas Aeußeres, sondern wird etwas Inneres, er wird Ausdruck einer Seele, er erscheint dem frommen Menschen als formgewordenes Seelentum, es ist ihm, als ob die ewige Macht zu ihm in dieser bestimmten Weise rede, und diese Ahnung gibt seinem Erleben eine ganz bestimmte Richtung: „Die Ahndung der übernatürlichen Gegenwart wird lebendig, der religiöse Sinn, berührt von ihr, erfaßt das Unnennbare, erlebt das heilig Uebermächtige und wird auf geheimnisvolle Weise verwandelt nach dem Charakter der Form, in der sich der schaffende Geist kundgetan hat und nach dem eigenen Seelentum. Ein staunenerregendes Werden setzt ein. Aus dem Innersten brechen die verborgensten Inhalte auf — schwer zu sagen, woher sie alle quellen —; der Anlaß trägt aus seiner Art heraus sein Teil bei zur Bewegung in einer besonderen Richtung und zur Gestaltung zu einer eigentümlichen Form. So wird Religion“ (S. 85). Man mag nun vielleicht über den Wert solcher Ergebnisse gering denken, man mag den Zusammenhang mit den Arbeiten der neueren Struktur- und Tiefenpsychologie vermissen, man mag an der ganzen Art der Darstellung die vage Unbestimmtheit mancher Ausdrücke beanstanden, aber man wird doch die Fruchtbarkeit der Fragestellung anerkennen müssen und seiner Freude Ausdruck geben dürfen über die seelische und religiöse Feinfühligkeit, mit der diese Fragen hier behandelt werden. Und das wird eine Anforderung bleiben, die an jeden zu stellen ist, der ernsthaft auf dem Gebiete der Religionsgeschichte arbeitet.

2. Wir kommen damit schon hinüber zum Gebiet der eigentlichen Religionspsychologie.

Es ist nicht nötig, hier von den methodologischen Problemen weiter und ausführlich zu reden, da ihre Erörterung in der letzten Zeit sehr zurückgetreten ist. Immerhin ist es auch heute noch wichtig, darauf hinzuweisen, daß das Ziel aller religionspsychologischen Arbeit Feststellung und Sinndeutung aus der Sache selbst heraus ist, nicht aber Beurteilung von einem fremden Boden aus und mit fremden Maßstäben. Diese Klarheit der methodischen Einsicht finden wir z. B. nicht in Max Schelers großem Werk „Vom Ewigen im Menschen" (Verlag Der neue Geist, Leipzig 1921). Er vergewaltigt die religionspsychologische Arbeit, wenn er dort die These aufstellt, daß die Beschreibung der katholischen Frömmigkeit die Annahme des katholischen Dogmas zur Voraussetzung habe. Und wenn er in diesem Zusammenhang (a. a. O. S. 371 f.) darauf hinweist, daß die Einfühlung in den Glaubensakt des andern den Vollzug des Glaubensaktes nicht ersetze, so ist das zum mindesten sehr ungenau. Es ist wohl von den Bedingungen der Frömmigkeit aus richtig, nicht aber von denen der religionspsychologischen Arbeit.

Wertvoller jedoch als die Besprechung methodologischer Probleme ist der Hinweis auf die verschiedenen Richtungen, in denen die religionspsychologische Arbeit bei der Gewinnung sachlicher Ergebnisse in den letzten Jahren sich bewegt hat. Es sind in der Hauptsache 3 bedeutsame Veröffentlichungen, die in scharfer Gegensätzlichkeit je einen besonders ausgeprägten Typus religionspsychologischer Untersuchung darstellen, wir können ihn kurz den psychoanalytischen, den experimentellen und den verstehenden nennen.

Wenn wir von der für unsere religionspsychologische Frage wenig ertragreichen Arbeit von Th. Reik (Probleme der Religionspsychologie; Internationale Psychoanalytische Bibliothek Nr. 5, 1919) absehen, so hat der psychoanalytische Typus seine erste zusammenfassende Darstellung in dem inhaltsreichen Buch von Otto Hofmann über „Die Lebendigkeit der Religion" (Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1923) gefunden. Da von der geplanten Trilogie nur dieses erste Bändchen bis jetzt vorliegt (das zweite soll die Erscheinungsformen der Religion, das dritte das Spezifisch-Religiöse enthalten), so läßt sich bei der Unmöglichkeit einer abschließenden Darstellung und Beurteilung nur die Grundtendenz des bis jetzt erschienenen ersten Bändchens kurz skizzieren. Hofmann geht von der Beobachtung aus, daß für die religionswissenschaftliche Arbeit der Gegenwart „die weitgehende Nichtachtung der Schule S. Freuds, deren Methode die Psychoanalyse ist" (S. 1), charakteristisch sei. Er will nun gerade

dieses Versäumnis nachholen, will einerseits eine Kritik der vor allem mit dem Inzestmotiv arbeitenden bisherigen psychoanalytischen Religionspsychologie geben, will aber auch auf der anderen Seite „das in der Psychoanalyse schlummernde Wahrheitsmoment aufzeigen und andeutungsweise das Prinzip in seiner Anwendung auf das Neue Testament fruchtbar machen" (S. 3). Die Kritik nun, die Hofmann an der psychoanalytischen Religionspsychologie vornimmt, ist ruhig und vornehm, und es ist sehr dankenswert, daß, nachdem Girgensohn (Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Hirzel, Leipzig 1921) nur ganz flüchtig eine kritische Abweisung gegeben hatte, hier in ausführlicher Weise zu Untersuchungen Stellung genommen worden ist, die in der übrigen religionswissenschaftlichen Literatur länger nicht außer acht gelassen werden dürfen. Wenn aber Hofmann nun seinerseits das Problem: Religion und Sexualität in Angriff nehmen und den sexuellen Untergrund speziell der neutestamentlichen Erlebnisse untersuchen will, so werden wir ihm gerne zugestehen, daß er es mit zarten Händen getan hat, aber der vorherrschende Eindruck ist doch der, daß die Ergebnisse seiner Arbeit nicht befriedigend sind. Die Grundvoraussetzung, von der Hofmann dabei ausgeht, ist die These, daß, wie die Lebendigkeit, d. h. das vor allem sexuell bestimmte animalische Triebleben, das Substrat der Geistestätigkeit überhaupt ist, so auch die seelischen Vorgänge, die den Hintergrund der neutestamentlichen Gedankenbildungen darstellen, nur zu verstehen sind, wenn ihre Libidoerfülltheit, ihr triebhafter, oder genauer gesagt, ihr sexueller Hintergrund erkannt und deutlich gemacht ist (siehe bes. S. 82 f.). Also wo Religion Leben ist, da ist dieses Leben nur zu verstehen in seiner Bedingtheit durch triebhafte, sexuelle Lebendigkeit. Darum werden die neutestamentlichen Begriffe auf ihre Libidobedingtheit untersucht, darum wird von der göttlichen Libido und von der Libidopersönlichkeit Jesu gesprochen, wobei Hofmann mit Hans Blühers Werk über „Die Aristie des Jesus von Nazareth" trotz aller Kritik in nahe Berührung kommt, darum stellt sich Hofmann die Aufgabe, aus dem neutestamentlichen Schrifttum „solche Partien und Begriffe herauszugreifen, wo das Bild der werdenden Sexualität uns entgegentritt" (S. 86). Gewiß ist das eine mögliche Aufgabe, die physiologische Bedingtheit seelischer Erlebnisse auch auf dem religiösen Gebiete zu untersuchen, ja es mag sogar eine verdienstvolle Aufgabe sein, wenn man sich nur dabei bewußt ist, daß man zwar ganz interessante Dinge dabei kennen lernt, aber nichts Wesentliches zum tieferen Verständnis des eigentlich Religiösen beiträgt. Aber die Hofmannsche Durchführung der These von der Libidobedingtheit der neutestamentlichen Gedankenwelt weckt doch vor allem zwei starke Bedenken. Einmal erfordert sie eine oft gewaltsame Deutung

neutestamentlicher Stellen, die allerdings schließlich einen deutlich sexuellen Ton bekommen, wenn man lange genug versucht hat, sie in das Libidoschema zu pressen. Man erinnert sich hier des bekannten Sprichworts, daß man das aus dem Wald heraushört, was man in ihn hineinschreit. Sodann aber erhebt sich der prinzipielle Haupteinwand gegen die für Hofmann nahezu selbstverständliche Identifizierung von Lebendigkeit und sexueller Triebhaftigkeit der Religion. Gerade das Neue Testament hätte gegen eine solche voreilige Vermischung heterogener Elemente vorsichtig machen sollen. Eine viel tiefere Behandlung dieses Problems gibt Max Scheler bei der Kritik der naturalistischen Liebestheorien in seinem wertvollen Buch über „Wesen und Formen der Sympathie“ (Friedrich Cohen, Bonn 1923).

Von der psychoanalytischen Religionspsychologie wird stark bekämpft (Oskar Pfister, Die Religionspsychologie am Scheidewege, in „Imago“, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, 1922, S. 368 ff.) der zweite Typus religionspsychologischer Arbeit, der vor allem durch das große, 712 Seiten umfassende Werk von Karl Girgensohn (Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig, Hirzel 1921) dargestellt wird. Girgensohn überträgt hier die Grundsätze der modernen Denkpsychologie, wie sie in der Schule Külpes ausgebildet wurden, auf die Bearbeitung der religionspsychologischen Phänomene. Das Ideal, von dem er sich dabei leiten läßt, ist das der strengen Wissenschaftlichkeit, das nur da erreicht ist, wo mit experimentell gesicherten Tatsachen gearbeitet werden kann. Darum ist sein Ziel die experimentelle Religionspsychologie, und er ist der Ueberzeugung, daß, wenn dieses Ziel unerreichbar wäre, es dann auch nie eine wissenschaftliche Religionspsychologie geben würde. Welches sind nun die leitenden Gesichtspunkte, von denen seine religionspsychologische Arbeit bestimmt ist? Zunächst wird das Mißverständnis abgewehrt, als ob mit der Religion selbst experimentiert werden sollte. Das ist ganz unmöglich, weil, wenn man es auch wollte, in demselben Augenblick sich das Untersuchungsobjekt total verändern würde. Aber wenn sich auch die Religion für Experimente nicht eignet, dann doch jedenfalls die Menschen, die religiöse Erlebnisse gehabt haben. Vor allem kann man mit Gedanken über Religion experimentieren, und gerade das will G. tun. So ist es ein Hauptkennzeichen dieser experimentellen Methode, daß den von ihm benützten Versuchspersonen religiöse Texte vorgelegt wurden mit der Aufforderung, das beim Hören oder Lesen dieser Texte Erlebte eingehend und erschöpfend auszusprechen. Auch kleine Denkaufgaben mit religiösen Begriffen wurden gestellt und das Ergebnis jeweils sorgfältig

protokolliert. Bei der Verarbeitung der so gewonnenen Ergebnisse legte G. großen Wert auf die Verwendung des Tatsachenmaterials, das in der experimentellen Psychologie und Psychiatrie erarbeitet worden ist. Gerade in diesem engen Anschluß an die Ergebnisse der allgemeinen Psychologie erblickt er einen besonderen Vorzug seiner experimentellen Religionspsychologie. Die Aufgabe, die sich G. letztlich stellte, ist die Analyse der komplizierten Erscheinungen des religiösen Lebens; genauer ausgedrückt besteht sie nicht etwa darin, den tiefsten Gehalt und den eigentlichen Sinn der religiösen Erlebnisse zu analysieren, sondern lediglich die formalen Strukturelemente zu bestimmen, die für den Aufbau des religiösen Lebens von konstitutiver Bedeutung sind. Es sind hauptsächlich 2 Fragen, die dabei beantwortet werden müssen. Zunächst handelt es sich um den Nachweis der verschiedenen einfachen seelischen Elemente, in die sich bei genauerem Zusehen der komplizierte religiöse Vorgang zergliedern läßt. Sodann aber ist die weitere Untersuchung von Wichtigkeit, welches von den verschiedenen aufgefundenen Elementen das eigentlich dominierende ist und dem ganzen Vorgang seinen spezifischen Charakter gibt. Diese ganze Arbeit wird von G. an der Hand eines fast unübersehbaren Materials von Protokollaussagen mit vorbildlicher Sorgfalt und Treue und unter glänzender Beherrschung der einschlägigen psychologischen Literatur vorgenommen.

Was ist das Gesamtergebnis dieser Untersuchungen? Es kann in einigen kurzen Sätzen zusammengefaßt werden: 1. Am seelischen Aufbau des religiösen Erlebens sind die allerverschiedensten Funktionen beteiligt, Organempfindungen, Gefühle, Vorstellungen, Denk- und Willensprozesse. 2. Die Gefühls-, Willens- und Vorstellungsseite des religiösen Erlebens ist nur ein sekundäres und begleitendes Moment (S. 412, 583). 3. Das gedankliche Element gehört zu den dominierenden Strukturelementen des religiösen Lebens. Das ist freilich nur die eine Seite, die hier in Betracht kommt. Aber neben dem Gedanken an die göttliche Macht finden wir als einen ebenso unentbehrlichen weiteren Grundbestandteil der religiösen Erfahrung eine eigenartige Betätigung des Ich, eine Hingabe des Ichs, eine besondere Einstellung des Ichs in den Wirkungskreis der göttlichen Macht. 4. Für die psychologische Analyse bleibt es bei diesem Nebeneinander der beiden Grundbestandteile des religiösen Erlebens. Aber im religiösen Erlebnis selbst ist der Gedanke des Ichs und die Hingabe des Ichs ein und dasselbe. Letztlich liegt „die Wurzel der Religion in einem undifferenzierten Gefühlszustande, der Gedanke und Ichfunktion auf einmal ist“ (S. 492). Damit sind die charakteristischen Grundzüge des Buches hervorgehoben; es bleibt noch die Aufgabe übrig, einige Punkte zu skizzieren, zu denen wir kritisch Stellung

zu nehmen haben. (Vgl. dazu die größeren Besprechungen des Buches, die aber teils dem Werk nicht ganz gerecht werden, teils nicht prinzipiell genug orientiert sind: Wunderle, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1922, S. 265 ff.; R. Hermann, Zur Frage des religionspsychologischen Experiments, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1922, 5. Heft; Oskar Pfister, Die Religionspsychologie am Scheidewege. Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, 1922, S. 368 ff.).

Vor allem 2 Momente sind ins Auge zu fassen: 1. Auch die Auseinandersetzung Girgensohns mit seinen Kritikern in seiner Leipziger Antrittsvorlesung (Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie. Deichert, Leipzig 1923) hat das Bedenken nicht zu entkräften vermocht, daß wir hier, um einen Ausdruck Sprangers zu benützen, eine Psychologie der Elemente vor uns haben. Ihre naturwissenschaftliche Haltung verhindert ein tieferes, volles Verstehen der seelischen, speziell religiösen Vorgänge, weil es unmöglich ist, die geistige Innenwelt aus Elementen aufzubauen, so wie der Körper aus materiellen Teilchen zusammengesetzt ist. Die Eigentümlichkeit einer seelischen Totalität besteht vielmehr darin, daß sie einen Sinnzusammenhang darstellt, und gerade zu diesem Sinnzusammenhang dringt letztlich keine Psychologie der Elemente vor. Auch Scheler hat auf diesen Gesichtspunkt mit aller Schärfe hingewiesen und seine These am Beispiel des Gebets illustriert: „Der Gebetsakt ist nur vom Gebetssinn her zu bestimmen, und wie die psychischen Materialien psychologisch zusammengesetzt sind, die in diesem Akte verwendet oder gebraucht werden — wie sie sich etwa zusammensetzen aus Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen, Bedeutungsakten, Worten, Ausdrucksäußerungen, Handlungen —, das geht die religiöse Noetik nichts an" (Vom Ewigen im Menschen, S. 366). Wenn man sich freilich darüber klar ist, daß die Psychologie der Strukturelemente des religiösen Lebens nur eine sekundäre Bedeutung hat, dann ist es allerdings nicht ohne Reiz, der Führerhand Girgensohns in Gebiete zu folgen, die bisher in der religionswissenschaftlichen Arbeit meist vernachlässigt wurden und die endlich einmal gründlich in Angriff genommen zu haben zweifellos ein Verdienst Girgensohns bleiben wird. 2. Girgensohn legt großen Wert auf die wissenschaftliche Haltung seiner Religionspsychologie. Darin liegt zweifellos ein großer Vorzug seiner Arbeit, der freilich auf der anderen Seite wieder aufgewogen wird durch einige Punkte, wo ein deutlicher Mangel an wissenschaftlicher Umsicht zutage tritt. Es sollen 3 solcher Punkte in aller Kürze hervorgehoben werden. Zunächst ist die Enge und Einseitigkeit des Wissenschaftsbegriffs zu beanstanden, der offenbar zur Anwendung ge-

langt, wenn die These aufgestellt wird, daß wissenschaftliche Religionspsychologie und experimentelle Religionspsychologie identisch seien, daß mit der Preisgabe des Experiments der wissenschaftliche Charakter dieser Disziplin wegfalle. Girgensohn erscheint hier als Ausläufer einer wissenschaftlichen Richtung, die wohl für die Vergangenheit bestimmend war, aber gerade in der Gegenwart immer mehr an Boden verliert, wo die Probleme der Geistesgeschichte in viel stärkerem Maße in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses treten, als es früher der Fall war. Hier hat man kein Recht mehr, diktatorisch zu erklären: entweder Anwendung des Experiments oder „unbewiesene Behauptungen" (S. 20) — tertium non datur. Sodann ist der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung zu einseitig bestimmt. Girgensohn schließt sich an die moderne Denkpsychologie an und verwendet ihre Methoden, um den seelischen Aufbau des religiösen Erlebens zu erkennen. Aber das ist ja gerade durchaus nicht selbstverständlich, jedenfalls nicht von Anfang an ohne weiteres entschieden, daß das religiöse Leben von solcher Art ist, daß man seiner Eigenart am besten mit den Methoden der Denkpsychologie gerecht wird. Diese Methode ist vielmehr nur ein Mittel neben anderen. Man dringt mit ihr freilich am besten zu den gedanklichen Elementen der Religion vor, aber daß man gerade in ihnen die wesentlichen Strukturelemente der religiösen Erfahrung sieht, das ist dann kein rein zufälliges Ergebnis zu nennen, sondern es ist wohl mehr in den Voraussetzungen als in der Sache begründet. Durch diese Kritik soll jedoch das Verdienst ungeschmälert bleiben, das darin liegt, daß Girgensohn gerade den gedanklichen Momenten seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet und die Einseitigkeit der reinen Gefühlstheorie glücklich überwunden hat. (Ein ansprechendes kleines Schriftchen zum Problem des religiösen Denkens, das aber durchaus nicht experimentell orientiert ist, verdanken wir E d u a r d G r i m m: Die zwei Wege im religiösen Denken, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1922.) Endlich scheint bei Girgensohn die völlige Klarheit über die Bedingungen der Materialsammlung zu fehlen. Wenn man die Protokollauszüge durchliest, in denen die Aussagen der Versuchspersonen enthalten sind, so findet man sehr bald, daß diese Angaben durchaus nicht einheitlicher Natur sind. Neben rein religiösen Aussagen und Urteilen sind auch ästhetische Empfindungen oder sittliche Urteile oder theologische Reflexionen ausgesprochen. Wie kommt nun Girgensohn dazu, von den Voraussetzungen der experimentellen Psychologie aus diejenigen Aussagen herauszuwählen und herauszufinden, die rein religiöser Natur sind und die sich darum allein dazu eignen, als Grundlage einer Untersuchung zu dienen, die die Absicht hat, gerade das religiöse Leben in seinem seelischen Aufbau

zu verstehen? Wenn das nicht rein willkürlich oder halbwissenschaftlich geschehen soll, so ist klar, daß die experimentelle Religionspsychologie an diesem Punkte eigentlich über sich selbst hinausstrebt, daß sie eine andere Art der Psychologie als ihre Bedingung voraussetzt, eine Psychologie, der es möglich ist, gerade die inhaltliche Eigenart des religiösen Lebens und damit die spezifisch religiösen Momente zu fixieren.

Damit aber kommen wir zu dem dritten bedeutsamen Typus religionspsychologischer Arbeit, wir können ihn den Typus der verstehenden Religionspsychologie nennen, der seine feinste Darstellung in R. Ottos Schrift über „Das Heilige" (11. Aufl., 1923) gefunden hat. Da Otto zur Erläuterung seines Hauptwerkes im Jahr 1923 noch „Aufsätze, das Numinose betreffend" (Verlag Perthes, Stuttgart-Gotha) gesondert herausgegeben hat, so haben wir auch in diesem Bericht Anlaß, noch einmal (Dioskuren, Bd. II, S. 358 ff.) Eigenart und Bedeutung dieser religionspsychologischen Ausführungen Ottos zu kennzeichnen. Aus der Fülle des Gebotenen greifen wir hier nur 2 Punkte heraus, die religionspsychologisch von besonderer Bedeutung sind und an denen das Besondere der Auffassung Ottos am deutlichsten heraustritt, es ist die Beschreibung des tiefsten Wesens der Religion und die Beschreibung der religiösen Erkenntnis. Wenn wir zunächst den ersten Punkt ins Auge fassen, so ist die Erinnerung von Wichtigkeit, daß es sich nicht um eine Analyse des ganzen großen Gebiets des religiösen Lebens überhaupt handelt, sondern nur um eine ganz bestimmte Seite am religiösen Vorgang, nämlich um das Heilige. Das ist jene eigentümliche Bewertungskategorie, die so nur auf dem religiösen Gebiet vorkommt. Otto nennt dieses eigentümliche religiöse Moment auch das Numinose. Und die grundlegende Fragestellung ist nun eben die: Was ist eigentlich das Numinose, was ist das Heilige? Die Antwort auf diese Frage wird in einer doppelten Weise gegeben, indem zuerst die Irrationalität und sodann die Originalität des Heiligen betont wird. Es ist hier nicht nötig, die Gedanken Ottos im einzelnen auszuführen, da in den „Aufsätzen" keine wesentlich neuen Momente der Gedankenbildung hervortreten. Lohnender ist es, darauf hinzuweisen, wie allgemein sie Anerkennung gefunden haben und an welcher Stelle ihnen widersprochen wird.

Das was Otto meint, wenn er die Irrationalität des Heiligen oder Numinosen betont, das Ueberschwängliche, aus dem Geist Stammende, das der Verstand nicht versteht, von dem nur das Gemüt etwas weiß, das ist auch von Scheler, der in seinem Buch „Vom Ewigen im Menschen" erklärende, beschreibende und phänomenologische Religionspsychologie unterscheidet (S. 367 ff.), in den Hauptzügen übernommen worden (S. 379 ff.).

Scheler spricht es sogar ausdrücklich aus, daß er wenigstens in dem rein deskriptiven Teil des Ottoschen Buches „den erstmaligen ernstlichen Versuch" erblicken könne, „auf dem Wege der phänomenologischen Wesenserörterung die wichtigsten Qualitäten der Wertmodalität des Heiligen" aufzuweisen, also phänomenologische Religionspsychologie zu treiben, oder, wie Scheler noch genauer sagt, konkrete Phänomenologie der religiösen Gegenstände und Akte" (S. 373), wobei wir in diesem Zusammenhang davon absehen können, den Unterschied von beschreibender, verstehender und phänomenologischer Religionspsychologie genauer zu bestimmen. Wie Scheler schließt sich auch sein Schüler Otto Gründler (s. oben Nr. 1) in dieser Hinsicht an Otto an und weist ebenfalls an mehreren Stellen ausdrücklich auf diese Abhängigkeit hin. Aber auch Hauer (oben Nr. 1) geht durchaus in den Bahnen Ottos, wenn er in seiner Bestimmung des Wesens der Religion (a. a. O. S. 27 ff.) von dem ganz Anderen, von dem eigentümlich Schauervollen und doch Beseligenden redet und wenn er mit vollem Nachdruck die Irrationalität des religiösen Erlebnisses betont, und zwar ganz in dem Sinne Ottos: „Irrational nenne ich das religiöse Erlebnis vor allem deshalb, weil seine tiefste eigentliche Ursache und sein Objekt ... nie Gegenstand verstandesmäßiger Erkenntnis sein kann... Unsere alltägliche Wahrnehmung, Erfahrung und Weltbetrachtung halten wir nur insofern für wahr, als wir sie nach logischen Gesetzen ordnen können und als sie sittliche Wirkungen ausüben. Sie sind durchaus rational bestimmt. Beim religiösen Erlebnis selber spielen logische Gesetze keine oder nur eine geringe Rolle, ja sie sind häufig den Forderungen des logischen Verstandes geradezu entgegengesetzt. ,,Prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est" (Tertullian, De carne Chr. 5), ist der Satz eines der bedeutendsten religiösen Menschen der alten christlichen Kirche, der zugleich auch einer ihrer feinsten Köpfe war" (S. 43). Ueberhaupt wo in der neueren Literatur die Bedeutung der Mystik besprochen wird (Carl Clemen, Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung. Röhrscheid, Bonn 1923; Oskar Söhngen, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, Kröner, Leipzig 1923), da wird darauf hingewiesen, wie verdienstlich es war, „daß Otto diese irrationale Seite der Religion wieder als auch zu ihr gehörig aufzeigte" (Clemen, a. a. O. S. 6).

Wilhelm Koppelmann geht freilich in seinem Buch über „Das Wesen des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung" (Reuther und Reichard, Berlin 1922) von einer anderen Grundauffassung aus, wenn er die These Ottos von der Irrationalität des Numinosen aufs schärfste ablehnt mit der allerdings nicht näher ausgeführten Begründung, daß die recht verstandene Moralität auch etwas durchaus Geheimnisvolles

und ins übersinnliche Gebiet Hineinragendes (S. 5) und daß es nicht angängig sei, den Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit zu zerreißen und ihn aus einem ursprünglichen und wesenhaften zu einem sekundären zu machen. Tatsächlich erfolgt auch sein ganzes Verständnis des Christentums vorwiegend von der Seite des Ethischen her in Fortsetzung der von Kant gezogenen Linie.

Ebenso stark wie den irrationalen Charakter hebt Otto auch die Originalität und die spezifische Eigentümlichkeit des Numinosen hervor, den Gedanken, daß die religiösen Vorgänge ganz charakteristisch von allen anderen verschieden sind. Auch diese These ist in der neuesten Literatur in weitem Umfang aufgenommen worden, besonders wiederum von Scheler, der mit großem Ernst diese spezifische Dignität des Religiösen betont: „Eine wahre Theorie, ein noch so herrliches künstlerisches Werk, eine moralisch noch so bewundernswerte Handlung erwecken rein aus sich heraus den charakteristischen Eindruck des Heiligen keineswegs. Sowohl die emotionalen Akte, durch die das Heilige als heilig erfaßt wird, wie die Reaktionsgefühle, die es auslöst, sind von analogen Fühlungen und Gefühlen, die zur guten Handlung, zur Erkenntnis, zum Kunstwerk oder Naturschönen gehören, durch einen Abgrund geschieden. Schon ein in diese Sphäre gehöriger Gegenstand, der im Kulte eine Rolle spielt — ein heiliges Bild, eine geweihte Schale usw. —, stehen mit ganz anderen Wertcharakteren vor dem Bewußtsein, wie das herrlichste Kunstwerk. Heilige Scheu, heilige Furcht und Ehrfurcht, die erlebte unbedingte Ablehnung aller Berührung seitens des Gegenstands selbst (außer zum Zwecke seines Gebrauchs) haben nichts, was mit jeder Art von Gefühlen des ästhetischen Wohlgefallens und Genusses vergleichbar wäre. Und eben dasselbe gilt, wenn wir das Heilige aufsuchen in seiner höchsten weltlichen Daseinsform, in der Persönlichkeit des Menschen. Der „Heilige“ ist keine irgendwie denkbare Steigerung des künstlerischen Genius, des Weisen, des Guten, des Gerechten, des Menschenfreundes oder des großen Gesetzgebers. Auch ein Mensch, der alles dies zusammen wäre, würde den Eindruck der Heiligkeit nicht erwecken“ (S. 647 f.).

Diese Beschreibung des tiefsten Wesens der Religion nach den beiden Seiten der Irrationalität und Originalität bildet nun zugleich für Otto die Grundlage, auf der auch eine Beschreibung der Eigenart der religiösen Erkenntnis unternommen werden kann. Die charakteristischen Merkmale ergeben sich einmal dann, wenn man die besonderen Voraussetzungen der religiösen Erkenntnis ins Auge faßt, wenn man sich klar macht, daß nur Menschen, die vom Geist „erleuchtete Augen“, die den „Geist im Herzen haben“, zur religiösen Erkenntnis kommen. An diesem Punkt setzt mit besonderer Schärfe die katholische Kritik Ottos ein, wie sie vor allem in dem kleinen

Schriftchen von Josef Geyser, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch „Das Heilige“ (Freiburg, Herder 1921) ihren Ausdruck gefunden hat. Dieses Büchlein ist zwar nicht ohne starke Mißverständnisse der Ottoschen Anschauung geschrieben, aber gerade hier an diesem Punkt ist der fundamentale Gegensatz der beiderseitigen Gedanken klar erkannt und scharf herausgestellt. Geyser streift der religiösen Erkenntnis die spezifische Eigenart ab und bestreitet prinzipiell die Notwendigkeit besonderer Bedingungen und Voraussetzungen: Der Gebrauch der Verstandeskräfte genügt, um sich Gottes bewußt zu werden, ihn zu verehren und sich ihm hinzugeben, ja auch, um in heiliger Scheu vor ihm zu erbeben (S. 17), eine These, um deren sorgfältige Begründung sich Geyser allerdings nicht besonders bemüht. Eine Begründung wäre freilich auch nicht wohl möglich gewesen, wenn man nicht gerade den wirklichen Fortschritt in dem Verständnis der religiösen Erkenntnis hätte wegbegründen wollen. Scheler dagegen steht auch hier wieder durchaus auf der Seite Ottos, wenn er als den grundlegenden Satz alles religiösen Erkennens die These aufstellt: „Alles Wissen über Gott ist Wissen durch Gott“ (a. a. O. S. 529). Neben dem Nachweis der besonderen Voraussetzungen bestimmt Otto auch die besondere Art der religiösen Erkenntnis. Er nennt sie Intuition, Divination, das Vermögen, das Heilige in der Erscheinung zu erkennen. Dieses religiöse Erkennen besteht nun nicht aus Urteilen, die einen logischen Zwang mit sich führen, sondern es sind Urteile „aus reiner Kontemplation und Gefühl“, die sich gar nicht bei allen Menschen finden, sondern nur eine Ausstattung einzelner Begabter und Begnadeter sind, weil ja der Geist nicht überall ist, sondern nur da, wo er will. Während Geyser auch an diesem Punkte sich wieder gegen Otto ausspricht, stehen Scheler mit seiner Lehre von der „materialen Erkenntnisquelle für die natürliche Theologie“ und Gründler mit seiner „Philosophie der religiösen Anschauung“ in der Nähe der Ausführungen Ottos. Paul Spickerbaum dagegen gibt in seinem Schriftchen über „Das Vaihingersche Als-Ob und die Methode der Formensprache in Religion und Theologie“ (Rösl, München 1922) einen Beitrag zu der sprachlichen Seite des religiösen Erkennens, wodurch ebenfalls Anregungen Ottos weitergeführt werden. So hat sein Buch über das Heilige grundlegende Wichtigkeit erlangt und in der religionspsychologischen Literatur entweder thetisch oder antithetisch die Fragestellung und die Problemlösung entscheidend beeinflußt.

Wir können damit die Uebersicht über die verschiedenen Typen der religionspsychologischen Arbeit der letzten Jahre abschließen und dazu übergehen, die Probleme und Tendenzen der eigentlichen religionsphilosophischen Arbeit festzustellen. (Fortsetzung im 3. Heft.)

(Fortsetzung im 3. Heft.)

Systematisches zu Holls Lutherbuch.

Von

Professor D. Friedrich Traub in Tübingen.

1. Die „Uebertreibung“ in Luthers Erbsündenlehre?

Durch Holls Lutherbuch ist die Frage von neuem brennend geworden. Mit aller Schärfe wird von Holl das Problem gestellt, die Lösung Luthers herausgearbeitet und — bejaht. Gegen diese Bejahung, genauer gegen die restlose Bejahung, wird von Häring in seinem Aufsatz: „Ist unsere Sündhaftigkeit unsere persönliche Schuld?“ ZThK 1922 Einsprache erhoben und an der die Frage bejahenden These Luthers eine Einschränkung vorgenommen. Holl hat in der zweiten Auflage seines Buchs sich mit Härings Einwand auseinandergesetzt und dabei ausdrücklich anerkannt, daß alle Seiten der Frage von Häring beleuchtet seien; er hält aber an seinem ursprünglichen Standpunkt fest. Meinerseits stehe ich, was das letzte Resultat betrifft, auf seiten Härings; in der Art der Begründung möchte ich teilweise einen anderen Weg einschlagen, der es ermöglicht, auch der Verteidigung Holls bis zu einem gewissen Punkte Recht zu geben.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst in aller Kürze die Sätze Luthers, wie sie von Holl herausgearbeitet sind. Es geschieht dies in der ersten der in dem Buche Holls gesammelten Lutherstudien, die den Titel trägt: „Was verstand Luther unter Religion?“ Die Antwort lautet: sie war ihm Gewissensreligion. Echte Religion ist nach Luther nicht Wunschreligion, nicht Bedürfnisreligion,

nicht aus dem Lebensdrang geborene Religion, sondern schlecht und recht Gewissensreligion. In seinem Gewissen fühlt sich der Mensch vor seinen Gott gestellt. Gott fordert von ihm Rechenschaft. Er hält über ihn Gericht. Und dieses Gericht ist ein schlechthin vernichtendes. Denn der Mensch in seinem ganzen Wesensbestand ist mit dem Willen Gottes in Widerstreit. Sein Grundwesen ist der Ichwille, der sich unter allen Umständen durchzusetzen sucht und in allem, was ihn trifft, den eigenen Vorteil sucht. „Der Mensch will in keinem Augenblick etwas Anderes, als sich selbst, er steht unter einem natürlichen Zwang, dies sogar zu müssen. Und das ist es, was er dunkel empfindet, wenn er vor der Heiligkeit Gottes erschrickt. Er wird inne, daß er immer und unwillkürlich anders will, als ihm seine Bestimmung vorschreibt, als die Macht gebietet, nach der er sich eigentlich richten sollte. Denn Sich-selbst-wollen und Gott dienen stehen in unversöhnlichem Gegensatz."

Luther übersieht nicht, daß neben der natürlichen Ichsucht auch ein Höheres im Menschen wohnt, ein ursprüngliches Trachten nach Gott und ein Begehren nach dem Guten. Sonst könnte ja der Mensch seine Selbstsucht gar nicht als ein Unrecht empfinden. Aber im Widerstreit des Niederen und Höheren ist immer das erstere, der Ichwille, der überlegene Teil. Er ist immer schon da, wenn das Höhere aufwacht. Und er kann niemals verschwinden. Er ist auch in den besten und edelsten Regungen doch immer mit dabei. Auch wo der Mensch frei, aus edler Begeisterung heraus das Gebot bejaht, da tut er es mit Rücksicht auf seine eigene Würde, in dem Gefühl einer dadurch bewirkten Erhöhung seiner Persönlichkeit. Aber dann steht er erst recht im Bann seines Ich. Auch das ist nichts als veredelte Selbstliebe.

Aber nun erhebt sich die entscheidende Frage. Wenn es so ist, daß der Mensch gar nicht anders kann als seinem Ichwillen folgen, daß er seiner natürlichen Selbstsucht dienen muß, ist dann dieser Ichwille, diese Selbstsucht wirklich Schuld — nicht bloß Schicksal, Unglück, Uebel, sondern Schuld? Oder — da jene natürliche Selbstsucht dem Menschen angeboren, vererbt, also Erbsünde ist, ist die Erbsünde wirklich auch Erbschuld? „Wie soll sich jemand

schuldig fühlen für etwas, was er nicht getan hat?" Auch Luther hat das Gewicht dieser Frage in seiner ganzen Schwere empfunden. Auch ihm ist die Schuld des Angeborenen, des Ererbten, ein Problem. Wie hat er es gelöst?

Was zunächst die einzelnen Handlungen betrifft, so kann der Mensch nie behaupten, daß er keine andere Wahl als die zum Bösen gehabt habe. Immer, wenn er Böses tut, hat er doch das Gefühl, daß er anders gesollt und deshalb auch anders gekonnt hätte. Er unterliegt in Wahrheit nie, ohne daß er mit Willen auf das Nicht-sein-sollende eingeht. So bei der einzelnen Handlung. Aber auch die Natur selbst, welcher der Mensch unterliegt, ist nichts schlechthin Ueberkommenes, Ererbtes. Die Seele ist nicht etwas Ruhendes, Fertiges. Sie ist ein lebendiges Ding, in unaufhörlicher Bewegung. Die wirkliche Sachlage ist die, daß der Mensch auch sein sittliches Wesen, ja sich selbst aus sich immer neu erzeugt. „Er ist so, wie er jeden Augenblick ist, nicht ohne seinen eigenen Willen geworden. Insofern ist der Mensch, obwohl er sein Wesen von Adam her vererbt hat, doch zugleich im ganzen Bestand seines Wesens sein eigenes Abbild, seine eigene Tat." In diesem Sinn ist die Erbsünde nach Luther immer zugleich „Personsünde" und darin liegt es begründet, daß sie auch Schuld ist. Der Mensch ist für sich selbst verantwortlich und zwar für sich als Ganzes. Die Verantwortung erstreckt sich nicht bloß auf die einzelne Tat, sondern auf alle inneren Bedingungen der Tat, ja auf das Ganze seiner Person. Wer das empfindet, der kann nicht anders, als sich selbst vor Gott als schlechthin schuldig, als mit seiner ganzen Person vor Gott verwerflich fühlen. So Luther. Und Holl stimmt ihm darin zu. Daß Luther das auszudenken und auf sich zu nehmen wagte, sei sein hoher Ruhm. Darin komme die ganze Kraft seines Verantwortungsgefühls zum Ausdruck. Damit habe er seinen Grundsatz besiegelt: „Je mehr Verantwortung, desto mehr wahrhaftiges Sein". Gerade diese restlose Identifizierung mit Luther gibt der Darstellung Holls ihre besondere Wucht. Aber sie weckt auch eben in ihrer Restlosigkeit erneut die Frage, ob wir hier Luther wirklich bis zum letzten Ende folgen können.

Hier setzen denn auch die Bedenken von Häring ein. Nämlich gegen den Satz: „Der Mensch steht jedesmal unter dem Gefühl, daß er anders gesollt und deshalb auch anders gekonnt hätte“ (S. 55 [1]). Holl geht in seiner Erwiderung an Häring darauf nicht ein (S. 67 [2]). Vielleicht, weil zum Eingehen auf solche Einzelheiten der Raum fehlte? Vielleicht aber auch aus dem instinktiven Gefühl heraus, daß jene Formulierung („er hätte anders gesollt und deshalb auch anders gekonnt“), obwohl sie in der zweiten Auflage wiederholt wird, doch mancherlei Bedenken unterliegt? Besteht jenes „deshalb“ wirklich zu recht? Gilt wirklich das kantische „du kannst, denn du sollst“? Und gibt Holl mit der Formel „gesollt, deshalb auch gekonnt“ nur seinen eigenen oder auch Luthers Gedanken wieder? Anscheinend das letztere; denn der Satz steht mitten in einem Referat über die Aussagen Luthers. Aber durch ein Zitat aus Luther wird er nicht belegt. Eine ungelöste Frage bleibt also hier zurück. Genauer: nicht eine, sondern zwei ungelöste Fragen — eine historische: ist der fragliche Gedanke der Gedanke Luthers? und eine systematische: ist er an sich wahr? Die historische muß ich den Historikern anheimgeben. Zu der systematischen, die reichlich verwickelt und noch nicht erschöpfend behandelt ist, möchte ich nur Folgendes bemerken. Zunächst dürfte soviel einleuchtend sein: die Frage, ob es mit dem kantischen: „du kannst, denn du sollst“ seine Richtigkeit hat, kann nicht im Allgemeinen beantwortet werden. Denke ich die Liebe des Nächsten als den allgemeinen Inhalt des Sollens und frage mich, ob ich das auch kann, so ist eine Antwort auf diese Frage nicht möglich. Ich muß von einer konkreten Situation ausgehen, in welcher die allgemeine Liebespflicht sich für mich zu einem konkreten Pflichturteil gestaltet. Ich soll z. B. in diesem ganz bestimmten, besonders gelagerten Fall auf mein Recht verzichten. Die innere Stimme sagt mir in dieser besonderen Lage mit aller Deutlichkeit und mit voller Wucht: Du sollst nachgeben. Du sollst. Wenn ich in solcher Lage die Frage an mich richte, ob ich auch kann, so ist in jenem Gefühl unbedingten Sollens die Frage schon bejaht. Und wenn ich jener Stimme nicht folge, so sagt mir nachher mein Gewissen: du hättest gesollt und — gekonnt. Das ist der Inhalt des Schuldgefühls, das mich nach der

Tat überkommt. Und eben dieses Schuldgefühl ist die nachträgliche Bestätigung dafür, daß ich nicht bloß gesollt, sondern auch gekonnt hätte.

Aber gibt es nicht auch Fälle, in denen ich das deutliche Gefühl des Sollens und das ebenso deutliche Gefühl des Nichtkönnens habe? Ich glaube diese Frage verneinen zu müssen. Oder müßte nicht die Gewißheit des Nichtkönnens die Kraft des Sollens lähmen und damit die Deutlichkeit des Sollgefühls verdunkeln? Und wie müßte das Urteil des nachfolgenden Gewissens lauten? Müßte es mir nicht sagen: du hast gesollt, aber nicht gekonnt. Und würde sich nicht daraus die Konsequenz ergeben: du kannst dich also beruhigen. Gewiß, eine unsittliche, aber doch wohl die logische Konsequenz! Es will mir also scheinen, als könnte es Fälle dieser Art (deutliches Gefühl des Sollens und ebenso deutliches Gefühl des Nichtkönnens) nicht geben. Gewiß gibt es eine sittliche Ohnmacht, die der Mensch tief und schmerzlich empfindet und die nirgends so ergreifend geschildert ist, wie in Röm. 7. Aber ist diese Ohnmacht mit einem *deutlichen Gefühl des Sollens* zusammen? Besteht sie nicht gerade darin, daß es in der konkreten sittlichen Situation — und nur diese kann nach dem oben Gesagten in Frage kommen — zu einem ernsthaften „du sollst" gar nicht kommt? Auch der Apostel redet in Röm. 7 doch nur von dem συνήδεσθαι τῷ νόμῳ — aber diese Freude am Gesetz ist etwas Anderes als das Sollgefühl im konkreten einzelnen Fall. Die Tatsache der sittlichen Ohnmacht ist also kein Beweis gegen das „du kannst, denn du sollst", weil in jener Ohmacht ein ernsthaftes Soll gar nicht da ist.

Ein *weiterer Einwand* Härings richtet sich gegen den Satz Holls, daß der Mensch in Wahrheit nie unterliege, ohne mit Willen das Nichtseinsollende zu bejahen. Dieses „mit Willen" sei zutreffend unter dem psychologischen Gesichtspunkt, aber nicht unter dem ethischen, für den nicht bloß das Sollen, sondern auch das Können in Betracht komme. Dieselbe Verwechslung des psychologischen und ethischen Gesichtspunkts liege vor, wenn gesagt sei, daß der Mensch so, wie er jeden Augenblick ist, nicht ohne seinen eigenen Willen geworden sei, daß er im ganzen Bestand seines Wesens seine eigene Tat sei. Im gleichen Sinn „seine eigene Tat" sei

der Mensch eben nicht und das „im ganzen Bestand seines Wesens“ gelte nur, soweit er im strengen Sinn verantwortlich sei und dazu genüge nicht das Bewußtsein des „du sollst“. Freilich müsse der Mensch im Verlauf seiner sittlichen Entwicklung dazu kommen, sein Schuldbewußtsein immer weiter, auf immer mehr Bestandteile seines Wesens auszudehnen. Aber die „Ausdehnung“ dürfe nicht unter der Hand zur „Deckung“ werden. Eine Deckung von Sündhaftigkeit und persönlicher Schuld finde nicht statt. Was Luther über Sündhaftigkeit, natürlichen Ichwillen, natürliche Ichsucht gesagt habe, bestehe alles zurecht. Mit erschreckender Klarheit habe er in den dunklen Abgrund religiöser Psychologie hineingeleuchtet. Nur für den Schuldcharakter von dem allem sei der Beweis nicht erbracht. Die Gleichsetzung von Sündhaftigkeit und Schuld sei eine Hyperbel, die, wenngleich den edelsten Beweggründen entsprungen, doch nicht ungefährlich sei. „Ist alles Schuld, so ist leicht nichts mehr Schuld im strengsten Sinn.“ Diese Gefahr werde vermieden, wenn man scheide zwischen überkommener Sündhaftigkeit und persönlicher Schuld.

Gegen diesen Gedankengang wendet sich nun wiederum Holl in der zweiten Auflage seines Buchs. Er hält Häring zuerst die Frage entgegen, mit welchem Recht man das Ueberkommene als „sündhaft“ bezeichne, wenn nichts von persönlichem Willen darin steckt? Ist es dann nicht bloßer Stoff, etwas sittlich Unbestimmtes? Darin dürfte Holl Recht haben. Härings Identifikation von Ichwillen und Sünde scheint mir nicht hinreichend begründet zu sein. Auf einmal steht auf Seite 243 seiner Untersuchung die „Sündhaftigkeit“ da, während bisher nur vom Ichwillen die Rede war. Dieser letztere aber ist eben zunächst natürlich, weder gut noch böse, sittlich neutral. Aus demselben Grund, aus welchem der angeborene Ichwille nicht Schuld ist, ist er auch nicht Sünde, weil kein persönlicher Wille darin steckt. Die Unterscheidung von Sünde und Schuld ist falsch, wenn sie den Sinn hat, daß es schuldlose Sünde gebe. Sünde ist Willenswiderspruch gegen Gott. So wird sie auch von Häring definiert. Macht man damit Ernst, indem man die erste Worthälfte betont: „Willenswiderspruch“, so liegt darin, daß auch von

Sünde nur da geredet werden kann, wo der persönliche Wille beteiligt ist. Ueberall da aber ist auch persönliche Schuld. Eine schuldlose Sünde gibt es nicht.

Auch jene sittliche Ohnmacht, von der oben die Rede war, ist nicht etwa ein Zustand schuldloser Sünde. Gewiß hat die Empfindung, daß die sittliche Ohnmacht Sünde sei, insoweit Recht, als diese Ohnmacht durch frühere sündige Willensbetätigung entstanden ist. Insoweit aber ist sie auch Schuld. Sofern sie aber überkommenes Erbe ist, ist sie nicht Schuld, aber auch nicht Sünde, *sondern* eben *Erbe, Natur*. Es ist doch wohl nicht zufällig, daß die Klage von Röm. 7 nicht ausklingt: „ich sündiger Mensch", sondern „ich elender Mensch". Vom Begriff der Gesamtschuld sehe ich hier ab. Das Endergebnis, daß bloßes Erbe nicht Sünde ist, würde dadurch nur kompliziert, aber nicht geändert.

Wenn also die natürliche Ichsucht nicht Schuld sein soll, dann kann sie auch nicht Sünde sein. Dann kann sie nur Natur sein. Darin hat Holl Recht. Nur würde ich im Unterschied von ihm urteilen: dies, nämlich Natur, ist sie auch in der Tat. Die angeborene Ichsucht ist nicht Sünde (Häring) und sie ist nicht Schuld (Holl), sondern sie ist eben Natur. Der Satz, daß das ganze Wesen des Menschen einschließlich seines angeborenen Ichwillens ihm vom Gewissen als persönliche Schuld angerechnet werde und auch nach dem Maßstab des göttlichen Gerichts als solche gelte, dieser Satz ist — dieses Urteil läßt sich nicht umgehen — eine Uebertreibung, welche durch die oben angeführten Sätze Luthers nicht gedeckt wird. Gewiß, soweit der Mensch im Widerspruch mit Gottes Willen den Ichtrieb — ich würde an dieser Stelle noch nicht von Ich*willen*, sondern nur von Ich*trieb* reden — willensmäßig bejaht, macht er eben damit den willensmäßig bejahten Ichtrieb zur persönlichen Schuld — aber eben den *willensmäßig bejahten* Ichtrieb, nicht den Ichtrieb *abgesehen* von der willensmäßigen Bejahung, *schon als angeborene ererbte Natur*. Ist wirklich der Satz zutreffend, daß der Mensch, obwohl er sein Wesen von Adam ererbt hat, doch zugleich

im ganzen Bestand seines Wesens seine eigene Tat ist? Ist dies wirklich der tiefe Gedanke, als welchen Holl ihn preist? Der Tiefe des Gedankens möchte ich nicht widersprechen — aber ist er auch wahr? Daß auch ein tiefer Wahrheitskern darin steckt, soll nicht bestritten sein. In der Tat schafft der Mensch durch sein sittliches und widersittliches Handeln sein Wesen immer neu. Aber weiter reicht der Wahrheitskern nicht. Daß das Wesen des Menschen in seinem ganzen Umfang seine eigene Tat sei, das folgt daraus nicht. Man kann fest überzeugt sein, daß der Mensch ein lebendiges, ununterbrochen tätiges Ganzes ist und sich aus sich selbst heraus immer wieder neu erzeugt. Aber wenn man die Reihe einander folgender Neuschöpfungen nach rückwärts durchläuft, so wird man zuletzt auf ein X stoßen, das schon vorhanden war, ehe die Reihe der Schöpfungen begann, ein X, das für alle kommenden Schöpfungen den Stoff gebildet hat und das nicht wieder meine Schöpfung sein kann, weil es für alle Schöpfungen die Voraussetzung ist: mein Dasein und mein Sosein als Ichwille, als Ichtrieb. Die Reihe der Schöpfungen, nach rückwärts durchmessen, hat also eine Grenze, hinter welcher ein Gegebenes, Anerschaffenes, Ererbtes liegt — es ist also doch nicht so, daß das ganze Ich seine eigene Tat ist. Der ersten Tat geht ein Zustand voraus, der nicht Tat ist, ein Angeborenes, Ueberkommenes. Diese Konsequenz könnte nur durch Ein Mittel umgangen werden: durch die Annahme eines Urfalls. Dann, wenn das Ich in einer transzendenten Welt gefallen und durch diesen Fall seine irdische Existenz verschuldet hätte, dann könnte das Ich sein empirisches Dasein in seinem ganzen Umfang als seine eigene Tat beurteilen. Aber diese Annahme eines Urfalls vertritt Luther nicht; auch Holl vertritt sie nicht. Damit aber fällt auch die Annahme, daß das ganze Ich seine eigene Tat sei. Eine ererbte Naturgrundlage geht voraus und diese ist eben als solche nicht eigene Tat, also nicht Schuld. —

Aber hiegegen richtet sich nun die zweite Frage, die Holl den Einwänden Härings entgegenhält. Die erste hatte sich gegen die Bezeichnung des Ichwillens als Sündhaftigkeit gerichtet. Die zweite lautet: „Wo läuft die Grenze zwischen dem Ueberkommenen und dem Eigenen? Wer kann das bei sich unterscheiden? Und wer

kann den Zeitpunkt bei sich feststellen, an dem der eigene Wille sich regte? Beides nötigt doch wohl die Folgerung zu ziehen, die Luther gezogen hat." In der Tat, jene Grenze vermag niemand zu ziehen. Aber folgt nun daraus, daß alles Eigenes ist? Könnte ich nicht ebensogut folgern, daß alles Ueberkommenes ist? Aber beide Folgerungen wären falsch. Folgt etwa daraus, daß zwischen Organischem und Anorganischem keine sichere Grenze zu ziehen ist, daß nun entweder alles organisch oder alles anorganisch ist? Deswegen werde ich doch etwa einen tierischen Körper organisch und einen Steinblock anorganisch nennen. Und ferner: wenn *ich* die Grenze zwischen Eigenem und Ueberkommenem nicht zu sehen vermag, wird nicht *Gott* sie sehen? Und darf ich nicht zu seinem gerechten Gericht das Vertrauen haben, daß er mir nicht als Schuld anrechnet, was ich nur überkommen habe? Die Parole „alles oder nichts" scheint mir auch hier nicht angebracht zu sein. Es ist nicht so, daß der Mensch entweder für alles verantwortlich wäre oder für nichts. Auch wenn *ich* die Grenze nicht ziehen kann, *Gott* zieht sie und weiß, für was ich verantwortlich bin, und für was nicht. Seinem weisen und gerechten Urteil kann ich es ruhig anheimstellen, ohne mir anzurechnen, was ich ehrlicherweise mir nicht anrechnen kann. Das Maß dessen, was ich mir als Schuld anrechnen muß, ist so groß und so schwer, daß es der Hyperbel nicht bedarf, mir auch das anzurechnen, das zweifellos nicht meine Schuld ist. Sonst laufe ich Gefahr, mich um den Ernst des wirklichen Schuldbewußtseins zu betrügen. Das Angeborene, das nicht meine Schuld ist, und das Eigene, das meine Schuld ist, sind so eng miteinander verflochten, daß die Grenze wohl für Gottes Auge durchsichtig ist, während sie meinem menschlichen Auge sich verwischt. Hier hat auch der *Irrtum* der Selbstbeurteilung seine Wurzel oder doch eine seiner Wurzeln. Ich kann mich schuldig fühlen, wo ich es für das Urteil Gottes nicht bin, und ich kann mir gerecht erscheinen, wo das Urteil Gottes mich schuldig spricht. In dieses Gebiet fällt die Selbstbeurteilung des Apostels, die 1. Kor. 4 zum Ausdruck kommt: „Ich bin mir nichts bewußt, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt. Der Herr ists aber, der mich richtet."

Nachwort von Professor D. Ch. Häring d. Ä. in Tübingen.

Herr Professor D. Fr. Traub hat mir mit Zustimmung des Herrn Herausgebers freundlich erlaubt, den ersten Teil seines Aufsatzes mit einem Nachwort zu begleiten.

Der äußere Anlaß dazu liegt darin, daß über den besprochenen Gegenstand außer Herrn Professor D. K. Holl Herr Professor D. Paul Althaus gehandelt hat (dieser in der Zeitschrift für systematische Theologie 1. Jahrgang 1923, 2. Heft), und daß ich auf die Ausführungen der beiden Herrn in derselben Zeitschrift (1923, 3. Heft) geantwortet habe, ohne doch schon auf Herrn Professor Traubs Aufsatz Rücksicht nehmen zu können, wie er seinerseits noch nicht auf den des Herrn Professor Althaus Rücksicht genommen hat. Zu vollständigem Einblick in die Erörterung des Problems darf ich auf diese meine andere Arbeit hier verweisen, auch in bezug auf die Theorie vom sogenannten Urfall, eben deshalb aber, um Wiederholungen zu vermeiden, hier mich auf zwei Punkte beschränken, auf die grundsätzliche Einheit mit Traub und auf einen Unterschied von ihm.

In der für mich allein entscheidenden Frage „Ist der angeborene Ichwille persönliche Schuld?" herrscht zwischen Traub und mir Einstimmigkeit, wir verneinen sie beide in dem näher bestimmten Sinn. Und im einzelnen willkommen ist mir Traubs Eingehen auf die Erörterung Holls über „Sollen und Können" und „das Wesen des Menschen seine eigene Tat" (in welchem Sinn nämlich der Mensch sein Wesen wirklich immer neu erzeugt, wie man aber, wenn man die Reihe dieser Neuschöpfungen nach rückwärts durchläuft, zuletzt auf ein Etwas stößt, das schon vorhanden war, ehe sie begann, das ihre Voraussetzung ist).

Dagegen beanstandet es Traub, daß bei mir „Ichwille" und „Sündhaftigkeit" gleichgesetzt werde, oder, allgemeiner gefaßt, daß ich die Begriffe Sünde und Schuld wesentlich wie J. Kaftan ins Verhältnis gesetzt habe (Sünde ein objektiver, Schuld ein subjektiver Begriff, so daß es Sünde geben könne, die nicht Schuld im Sinn streng persönlicher Zurechnung ist). Weil nach meiner eigenen Definition Sünde Willenswiderspruch gegen den Willen Gottes sei, gebe es keine schuldlose Sünde. Von Sünde könne nur geredet werden, wo der persönliche Wille beteiligt sei, überall da aber sei auch persönliche Schuld. Wenn also die natürliche Ichsucht nicht Schuld sein solle, dann könne sie auch nicht Sünde sein, dann könne sie nur „Natur" sein. Darin habe Holl Recht. Aber im Gegensatz zu Holl urteilt nun Traub: Dies, nämlich Natur, ist sie auch in der Tat. Sie ist weder Schuld (Holl)

noch Sünde (Häring), sondern eben Natur. Nur soweit der Mensch in Widerspruch mit Gottes Willen den Ichtrieb (so sollte man genauer statt Ichwillen sagen) willensmäßig bejaht, mache er damit den willensmäßig bejahten Ichtrieb zur persönlichen Schuld, aber eben den willensmäßig bejahten, nicht den „Ichtrieb", schon als angeborene ererbte Natur. Wenn ich „Sünde" als Willenswiderspruch gegen Gottes Willen definiere, so sei die Ausdehnung des Wortes Sünde auf den natürlichen Ichtrieb unberechtigt. Dieser Vorhalt rührt wohl daher, daß ich bei jener Definition „Wille" im psychologischen Sinne gebrauchte, Traub im ethischen und zwar (s. oben) im strengsten ethischen Sinn. Vielleicht läßt sich ein noch genauerer Sprachgebrauch finden. Aber auf den zwischen Holl und mir verhandelten Streitpunkt hat das keinen Einfluß, hier steht Traub auf meiner Seite, wie jetzt nicht wiederholt zu werden braucht. Ja im Gegenteil: Durch seinen andern Sprachgebrauch erscheint seine Ablehnung von Holls Gleichsetzung des Ichwillens mit persönlicher Schuld nur um so lebhafter. Wenn ich hinsichtlich des Sprachgebrauchs der Worte Sünde und Schuld lieber an Kaftans Unterscheidung festhalte, so geschieht es deshalb, weil er dem Traub selbst völlig fernliegenden Mißbrauch seiner Formel, der „Ichwille sei nicht Schuld, nicht Sünde, sondern Natur", nämlich einer Abschwächung des Ernstes im Urteil über die Sünde, m. E. sicherer wehrt. Man denke z. B. an Röm. 7, wo bezeichnenderweise die tiefe Gewissensdialektik in den Elendsruf mündet, unterscheidbar von dem sonst von Paulus so gewaltig bezeugten und auch hier nicht abgeschwächten streng persönlichen Schuldgefühl wie von bloßer Not der „Natur".

Noch aber möchte ich die Erörterung Traubs über das „du kannst, denn du sollst" etwas weiter zu führen suchen, obwohl sie mit der zwischen Holl und mir verhandelten Hauptfrage nicht in unlöslichem Zusammenhang steht und auch an dem Verhältnis Traubs zu mir nichts ändert. Traub erkennt die Richtigkeit des „du kannst, denn du sollst" an, wenn man den Satz, wie man in der Tat muß, auf eine konkrete Situation bezieht, in welcher das allgemeine Sittengesetz sich für mich, dieses ganz bestimmte (nach Natur und Vergangenheit) unvergleichliche Ich, zu einem individuellen Pflichturteil gestaltet. In einem so bestimmten Fall ist in dem Gefühl unbedingten Sollens die Frage des Könnens bejaht. Folge ich jener Stimme nicht, so sagt mir nachher mein Gewissen: Du hättest gesollt und — gekonnt. Das ist der Inhalt des Schuldgefühls, das mich nach der Tat überkommt. Und dieses Schuldgefühl ist die nachträgliche Bestätigung dafür, daß ich nicht bloß gesollt, sondern auch gekonnt hätte. Traub sieht also in dem deutlichen Gefühl des Sollens den Erkenntnisgrund für das Können. Nun ist dieser

Satz im Sinn Traubs gewiß so zu verstehen, wie eben geschehen ist: Das klar erkannte „du sollst“ ist Erkenntnisgrund für das „Können“; doch nur eben für das „Können“; der Entscheidung des Ich für oder gegen das Gesollte ist damit in keiner Weise vorgegriffen. Traub selbst fragt nun weiter: „Gibt es nicht auch Fälle, in denen ich das deutliche Gefühl des Sollens und das ebenso deutliche Gefühl des Nichtkönnens habe?“ Diese Frage verneint Traub und sagt: „Gewiß gibt es eine sittliche Ohnmacht, die der Mensch tief und schmerzlich empfindet“; aber diese Ohnmacht sei nicht mit einem deutlichen Gefühl des Sollens verknüpft, sie bestehe gerade darin, daß es zu einem ernsthaften „du sollst“ gar nicht kommt. Ich frage dagegen: Ob das für alle Fälle vor einer vollständigen Selbstprüfung zutrifft? Ist nicht die drückendste Selbsterkenntnis gerade in den Fällen vorhanden, in denen schon im Moment sittlicher Ueberlegung mit leuchtender Klarheit über das „du sollst“ das furchtbare Gefühl der Ohnmacht sich verbindet? (Das Verhältnis zu Römer 7 habe ich schon oben in anderem Zusammenhange angedeutet). Ich möchte zur Begründung auf das verweisen, was Traub selbst über das Schuldgefühl sagt. Nur würde ich das Schuldgefühl nicht bloß als nachträgliche Bestätigung für das „du hast gesollt und gekonnt“ bezeichnen, sondern ausdrücklich als Beweis dafür. Dabei scheint mir die Möglichkeit ausgeschlossen, das „ich habe nicht gekonnt“ zur Selbstentschuldigung zu mißbrauchen. Schon weil das Gewissen dem Betreffenden sagen kann, daß sein Nichtkönnen in früherem schuldhaften Nichtwollen begründet sei. Ueberhaupt aber, wenn nur nachdrücklich (wieder ganz mit Traub) auch für die in anderem Zusammenhang (gegen Holl) betonte Wahrheit geltend gemacht wird, daß nur Gott das wahrhaftige Endurteil über das Maß unserer persönlichen Schuld zusteht. Vielleicht ist dieser, wie gesagt, für die Hauptsache nicht entscheidende, eben erörterte Unterschied zwischen Traub und mir nur ein terminologischer in bezug auf das „du sollst“ in seiner Beziehung auf eine konkrete Situation. Doch wollte ich diese Bemerkung nicht unterdrücken, weil sie vielleicht weiteres Nachdenken über das Labyrinth des Schulderlebnisses anregen kann.

2. Die Glaubensbedeutung Christi.

Auf diesem Punkt hat Holl eine Beobachtung, man möchte fast sagen, eine Entdeckung gemacht, die viele überrascht und — enttäuscht hat. Er formuliert dieselbe dahin, „daß — entgegen der üblichen Meinung — Luthers Frömmigkeit keineswegs in dem Sinn Christusfrömmigkeit gewesen ist, als ob sein ganzer Glaube

nur auf Christus gestanden wäre." S. 73[2]. Holl verkennt nicht die starken Gründe, die für die „übliche Meinung" sprechen. Er zitiert einige der bezeichnendsten Lutherworte, die derselben Recht zu geben scheinen, mit voller Objektivität. ,,Deus non vult cognosci nisi per Christum". „Wer nit in Christo Gott findet oder kriegt, der soll ausser Christo nimmermehr und nirgent mehr Gott haben noch finden, wenn er gleich uber den himmel, unter die helle, ausser der Welt führe." Trotzdem sollen diese und ähnliche Worte nicht beweisen, was sie nach der herkömmlichen Auffassung beweisen sollen, daß Luther seinen ganzen Christusglauben ausschließlich auf die Autorität Christi gestellt habe. Hauptsächlich aus zwei Gründen nicht. Einmal, weil Christus für Luther nicht eine so eindeutige Größe ist, daß er auf ihn allein seinen ganzen Gottesglauben hätte gründen können. Gott steht ihm zunächst gegenüber als der Gerechte, der Heilige, der Richter, der ihn, den Sünder, verdammt. Sollen wir von dieser Majestät des richtenden Gottes nicht erdrückt werden, so müssen wir uns an den Gott halten, der in Christus sich als suchende Liebe, als verzeihendes Erbarmen geoffenbart hat. Aber das hat seine Schwierigkeit. Denn im Bilde Christi wiederholt sich die Doppelheit der Züge, die auch das Bild Gottes aufweist. Denn Christus hat ein doppeltes Amt. Sein eigentliches Amt (proprium Christi officium) ist die Offenbarung der göttlichen Verzeihung. Sein anderes Amt ist die Erläuterung des Gesetzes. Weil er aber Gesetzesverkündiger ist, ist er auch Richter und daher wie Gott selbst ein Gegenstand der Furcht. Also Gott ist richtend und verzeihend und Christus ist richtend und verzeihend. Ich stehe daher vor Christus mit derselben Frage wie vor Gott, und diese Frage ist: wie kann ich Christus gegenüber zu der Ueberzeugung kommen, daß sein eigentliches Amt nicht das Richten ist, sondern das Verzeihen? „Darauf bedurfte es auch nach Luther einer Antwort und sie konnte nur aus einer letzten, unmittelbaren Gewißheit fließen. Es handelt sich in Wahrheit bei Luther um ein Ineinander, wo eins das andere wechselseitig stützt. Die Gnadenpredigt Christi bringt dem Menschen den Gedanken nahe, daß Gott vergeben will. Das Wort wirkt tröstlich, weckt aber eben deshalb gleichzeitig Mißtrauen. Volle Ueberzeugungskraft gewinnt es erst durch das aus dem

eigenen tiefsten Innern quellende — Luther würde sagen: durch das vom heiligen Geist gewirkte — Gefühl, daß der Gott, der vergeben kann und neubeleben will, größer, im wahreren Sinn „Gott" ist, als einer, der nur richtet und niederschlägt." S. 40².

Dies der erste Grund, der gegen die „übliche Meinung" ins Feld geführt wird. Ist er wirklich durchschlagend? Auf eine kurze Formel gebracht lautet er: Gott richtend und verzeihend, Christus richtend und verzeihend — wie sollte durch Christus die Verzeihung ein Uebergewicht bekommen, wenn doch in ihm Gericht und Verzeihung ebenso im Gleichgewicht sind, wie in Gott? Indessen — vollständig ist der Parallelismus zwischen Gott und Christus doch nicht. Gewiß, Christus ist Gott und als solcher Richter; aber er ist auch Mensch, was Gott nicht ist. Gewinnt nicht dadurch von selbst die Verzeihung in Christus ein Uebergewicht? Christus ist Mensch. Als Mensch steht er uns menschlich näher, als der ohne Christus gedachte Gott. Zu ihm kann sich der Sünder ein Herz fassen, auch wenn er es Gott gegenüber nicht kann. Das verzeihende Erbarmen Gottes wird in seinem Menschenbilde anschaubar, greifbar und darum glaubbar. Mag also immerhin auch in Christus Gericht und Gnade beisammen sein, ihm gegenüber ist das Vertrauen zu der Gnade viel leichter, als gegenüber dem ohne Christus gedachten Gott. Deshalb könnte es trotz jener Doppelheit auch in Christus doch sein, daß Luther auf ihn seinen ganzen Heilsglauben gestützt hätte. Mit diesem ersten Argument ist die übliche Meinung noch nicht ins Unrecht gesetzt.

Schwerer wiegt der zweite Grund, der von den „Anfechtungen" Luthers her genommen ist. Allerdings sind es gerade die Stunden der Anfechtung, in denen Luther die Bedeutung Christi als des Bürgen der Gnade erst ganz offenbar wird. „Da erkennt er Christus als den, der nicht nur in der Vergangenheit einmal Gottes Zorn gestillt hat, sondern jetzt eben mächtig für ihn eintritt. Er wird inne, wie ihm aus Tod und Auferstehung Christi eine Kraft zuströmt, die ihm mit der Vergebungsgewißheit zugleich auch die Zuversicht verleiht, die ihm noch anhaftende Sünde in ihrer Macht zu überwinden." Aber damit waren Luthers Anfechtungen noch nicht erledigt. Es kamen auch Stunden, in denen selbst Christus seinem Blick entschwand und er sich ganz unmittelbar und allein

Gott gegenüber fühlte. Was war es, das ihm über solche Stunden hinweghalf? Nicht etwa, wie man nach den eingangs erwähnten Lutherworten erwarten sollte, daß er versucht hätte, den Tröster Christus, der seinem Blick entschwunden war, nun doch wieder zu gewinnen und in ihm zum Vergebungswillen Gottes sich zurückzufinden. Christus bleibt ausgeschaltet aus dem Erlebnis, das nun bei Luther einsetzt. Was ihn rettete, war etwas ganz anderes, überraschend Einfaches. Das erste Gebot. Luther empfindet es als seine einfache Pflicht, dem Gebot Gottes zu gehorchen, das ihm sagt: du sollst Gott haben als deinen Gott. Es wäre Ungehorsam, also Sünde, wenn er dem Gott, der sein Gott sein will, nicht trauen würde. Dasselbe Gebot, welches ihn verdammt und in den Abgrund der Verzweiflung hinabstößt, hebt ihn aus dem Abgrund wieder empor, indem es ihm befiehlt zu glauben, daß dieser Gott, der ihn richtet, zugleich ihm vergibt. Denn man kann Gott nicht haben als seinen Gott, ohne seiner Vergebung gewiß zu sein. So ist es also das erste Gebot, das Luther den Gott des Gerichts zugleich als den Gott der Gnade erkennen läßt. Es gilt nur, dem Gebot zu gehorchen.

Dieser Gedankengang beweist in der Tat, daß es ein Irrtum ist, wenn man die ganze Frömmigkeit Luthers meint als Christusfrömmigkeit ansehen zu können. Luther hat Stunden erlebt, in denen Christus für ihn zurücktrat und er allein war mit seinem Gott. Seine Frömmigkeit läßt beides erkennen: sie ist Christusfrömmigkeit und sie greift über Christus hinaus direkt in Gott hinein. Ein Widerspruch liegt darin nicht. Die Frömmigkeit Luthers war zu reich, als daß sie in einem Typus sich erschöpfen könnte. Seine Erlebnisse wechseln. Jetzt ist es Christus, der ihm den gnädigen Gott verbürgt. Dann kommen Stunden, in denen ihm Christus entschwindet und Gottes Gebot zur Rettung wird. Was läge darin Widersprechendes, wenn er im Meer der Verzweiflung jetzt an diesen, jetzt an den andern Rettungsanker hält? Widerspruchsvoll ist höchstens die exklusive Formulierung der einen Gedankenreihe: „deus non vult cognosci nisi per Christum". „Wer in Christus Gott findet, der soll außer Christus nimmermehr und nirgends mehr Gott haben noch finden." Damit will es freilich nicht stimmen,

wenn in der tiefsten Anfechtung Gott auch ohne Christus gefunden wird. Aber wenn man von jener exklusiven Formulierung absieht, wird man in dem Erleben Luthers keinen Widerspruch finden können. Er hat seine Heilsgewißheit auf Christus gegründet und er hat sie, wenn Christus sich ihm verhüllte, auf den Gehorsam gegen Gottes Wort gegründet. Dann aber hat Holl Recht, daß nicht die ganze Frömmigkeit Luthers Christusfrömmigkeit gewesen ist. Sein Glaube und seine Glaubensbegründung war in der Tat nicht ausschließlich und rein christozentrisch.

Dies folgt aber auch noch aus einem andern Grunde, der, soviel ich sehe, bei Holl nicht zur Geltung kommt — vielleicht weil er ihn für zu selbstverständlich hielt, um seiner Erwähnung zu tun. Das Dasein Gottes war für Luther eine axiomatische Voraussetzung. Die Frage, um die er rang, war nur die, ob dieser Gott ihm gnädig sei und nur auf diese Frage bezieht sich der bisher erörterte Gegensatz von christozentrischer und nichtchristozentrischer Deutung Luthers. Die, welche für die christozentrische Deutung eintreten, meinen, daß Luther nur durch Christus Gott als gnädigen erlebt habe. Holl meint — und wie sich gezeigt hat, mit Recht, daß er auch noch auf anderem Wege zu diesem Erlebnis gekommen ist; und daraus schließt er, daß Luther keineswegs seinen ganzen Gottesglauben nur auf die Autorität Christi gestellt hätte. Dieser Satz gewinnt nun aber noch ein ganz anderes Gewicht und eine ganz andere Ausdehnung, wenn nicht bloß das Wesen, sondern auch das Dasein Gottes ins Auge gefaßt wird. Daß es überhaupt einen Gott gibt, genauer, daß der gerechte und heilige Gott, der richtet und verdammt, eine Wirklichkeit ist, das stand ihm a priori fest. Das war ihm nicht kontrovers. Um dessen gewiß zu sein, dazu bedurfte er Christus nicht. Erst wenn er fragt, ob dieser Gott ihm gnädig sei, gewinnt Christus für ihn die Bedeutung, um deren willen man von einer Christusfrömmigkeit bei ihm reden kann. Der Glaube an Gottes Dasein dagegen war bei ihm nicht christozentrisch begründet. Dieser war ihm auch abgesehen von Christus gewiß. Wenn man sich das vergegenwärtigt, dann erst wird offenbar, in welchem Umfang es wahr ist, daß nicht der ganze Glaube Luthers auf die Autorität Christi gestellt ist. Und auf diesem Punkt, in der Frage nach dem Dasein

Gottes, werden alle dem Satze Holls zustimmen können, auch die, welche hinsichtlich der engeren Frage nach dem gnädigen Gott die christozentrische Deutung vertreten. Auch die Schule Ritschls, welche Holl bei seiner Polemik gegen die übliche Meinung besonders im Auge hat, müßte hierin zustimmen. Gewiß, das System Ritschls ist durch und durch christozentrisch und zwar nicht bloß in dem Sinn, daß Christus der Offenbarer des gnädigen Gottes ist, sondern so, daß der ganze Gottesglaube, auch der Glaube an das Dasein Gottes, auf die geschichtliche Offenbarung in Christus gegründet wird. Zugleich aber hat Ritschl einen möglichst engen Anschluß an Luther erstrebt, und es besteht bei ihm und der von ihm beeinflußten Theologengruppe nicht immer volle Klarheit darüber, daß zwischen ihrem und Luthers Gottesglauben der fundamentale Unterschied besteht, daß die Ueberzeugung vom Dasein Gottes für Luther auch abgesehen von Christus feststeht, während bei Ritschl auch diese Ueberzeugung auf die Autorität Christi gestellt ist. Sobald man sich diesen Unterschied klar macht, kann von niemand, auch von den Anhängern Ritschls nicht, bestritten werden, daß Luthers Frömmigkeit nicht in vollem Umfang Christusfrömmigkeit gewesen ist, sofern jedenfalls sein Glaube an Gottes Wirklichkeit für sein Bewußtsein nicht in seinem Christusglauben wurzelte.

Ist damit der historische Tatbestand geklärt, so fragt es sich, wie nun die systematische Betrachtung zu diesem Tatbestand sich stellt. Auch der Systematiker wird ja, wenn er evangelischer Theologe ist, das allergrößte Gewicht darauf legen, daß er mit den Grundanschauungen Luthers im Einklang steht. Wenn also Luther nicht restlos christozentrisch gedacht hat, so würde sich aus dem Anschluß an Luther auch für die Dogmatik der Verzicht auf eine rein christozentrische Darstellung und Begründung des Glaubens ergeben. Aber das wäre doch ein voreiliger Schluß. Man würde dabei den ungeheuren Wandel in der geistigen Lage, der sich seit den Tagen Luthers vollzogen hat, übersehen. Heute gibt es, was es in den Tagen Luthers nicht gegeben hat: eine Wissenschaft, die jeden Denkenden vor die Frage stellt, ob neben dem wissenschaftlichen Weltbild der Gottesglaube Raum hat; und es gibt eine in den weitesten Schichten verbreitete Weltanschauung, welche das Dasein Gottes

bewußt verneint. Für den modernen Menschen ist daher nicht mehr möglich, was für Luther möglich war, das Dasein Gottes als eine unbezweifelbare Wahrheit vorauszusetzen. Wir Heutigen in der geistigen Lage, in die wir nun einmal gemäß der göttlichen Führung gestellt sind, müssen uns jener Wahrheit erst versichern. Und wenn ich mich frage, wie das möglich ist, so wüßte ich auch heute keinen festeren Grund, als die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christus. Einen wissenschaftlichen Beweis für das Dasein Gottes gibt es nicht. Das mystische Erlebnis führt jedenfalls nicht zu dem Gott, der der Gott Luthers war. Das religiöse Erlebnis überhaupt läßt immer wieder dem Zweifel Raum, ob nicht das religiöse Objekt eine subjektive Illusion ist. Die geschichtliche Offenbarung führt eben als geschichtliche über das Subjekt hinaus und gibt dem Erleben des Subjekts den Halt, dessen es bedarf. Dagegen gilt nicht die Einrede, daß eine solche Glaubensbegründung erst recht in den Zweifel hineinführe, da sie den Glauben von den schwankenden Ergebnissen der historischen Forschung abhängig mache. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die wissenschaftliche Funktion der Forschung als das Fundament behauptet würde, auf dem der Glaube ruhen soll. In Wahrheit ruht er auf dem neutestamentlichen Christusbild, das durch das Glaubenszeugnis der Jahrhunderte hindurch in die Gegenwart hereinwirkt und dem Auge des gottsuchenden Menschen sich als unzweifelhafte Wirklichkeit aufdrängt. Diese Wirklichkeit kann durch keine historische Forschung geleugnet werden; sie liegt jenseits der Grenzen, welche unserem wissenschaftlichen Forschen gezogen sind.

Es ist klar, daß mit einem solchen Gedankengang der christozentrischen Betrachtung eine Ausdehnung verliehen ist, die über Luther weit hinausführt, sofern in demselben wirklich der ganze Gottesglaube einschließlich den Glauben an das Dasein Gottes auf die Offenbarung in Christus gegründet wird. Aber durch den Wandel der geistigen Lage ist eine solche Ausdehnung gefordert. Dieses Ergebnis wird außerdem noch durch folgende Erwägung bestätigt. Für Luther gilt die christozentrische Begründung nicht bloß für das Dasein Gottes nicht; sie gilt auch für den Glauben an die vergebende Gnade Gottes wenigstens nicht ausschließlich. Und da, wo sie nicht

gilt, tritt ein Anderes in Kraft. Wenn auch Christus ihn vor dem Sturm des göttlichen Zorns nicht zu schützen vermag, dann klammert sich Luther an das erste Gebot. An ihm hat er seinen letzten Halt. Im Gehorsam gegen Gottes Gebot wird er der Anfechtung Herr. Auch das ist ein Punkt, auf dem wir Luther nicht zu folgen vermögen. Nicht bloß deshalb, weil ja der Gehorsam gegen Gottes Gebot den Glauben an das Dasein Gottes voraussetzt — eine Voraussetzung Luthers, die für die Gegenwart als einfache Voraussetzung nicht mehr gilt. Jener Gehorsam ist auch noch an eine andere Voraussetzung gebunden, die wir nicht mehr zu teilen vermögen: die Annahme der wörtlichen Schriftinspiration. Woher weiß ich denn, daß das erste Gebot wirklich Gottes Gebot ist? Weil es in dem inspirierten Gotteswort geschrieben steht! Also eine zweite Voraussetzung, die es Luther ermöglichte, die christozentrische Betrachtung zu durchbrechen und durch eine andere — die Berufung auf Gottes Gebot zu ersetzen! Uns dagegen, die wir diese Voraussetzung nicht mehr teilen können, drängt sich die Frage auf, ob es nicht möglich und notwendig ist, die christozentrische Betrachtung auch auf solche Punkte auszudehnen, auf denen Luther sich ihrer nicht bediente, weil er ihrer nicht bedurfte? Und wenn wir diese Frage bejahen, so dürfen wir der Ueberzeugung sein, daß die Ausdehnung dennoch im Geiste Luthers geschieht. Christus bedeutet ihm soviel, daß wir ruhig glauben dürfen, daß er zu diesem Christus seine Zuflucht genommen hätte, wenn ihm in anderer geschichtlicher Lage, als die seinige war, jene Voraussetzung des allgemeinen Gottesglaubens und des überlieferten Inspirationsglaubens wankend geworden wäre. Man braucht also den Abstand zwischen der Theologie Luthers und einer christozentrisch gestalteten Theologie von heute nicht zu verschleiern und kann doch des Glaubens leben, daß eine solche Theologie unter veränderten geschichtlichen Bedingungen das fortsetzt, was Luther auf seinem geschichtlichen Boden begonnen hat.

3. Die Rechtfertigung.

Die Rechtfertigungslehre Luthers, wie Holl sie auffaßt, unterscheidet sich in charakteristischer Weise von derjenigen Melanchthons,

die auch in den lutherischen Bekenntnisschriften die herrschende geworden ist. Für Melanchthon ist die Frage immer nur die, was der Mensch braucht, um sein angefochtenes Gewissen zu stillen; und die Rechtfertigungslehre hat darin ihre Geltung und ihre Wahrheit, daß sie dem Menschen das bringt, was er braucht: den Trost des Gewissens. Die Rechtfertigung wird daher beschrieben vorwiegend als Erlebnis des Menschen; als Tat Gottes nur insoweit, als sie zur Begründung der Vergebungsgewißheit notwendig ist. Luther beschreibt sie ebenso als Tat Gottes, wie als Erlebnis des Menschen. Er zeigt, wie sie vom Standpunkt Gottes erscheint und wie sie vom Standpunkt des Menschen sich darstellt. Die angeblichen Unstimmigkeiten in Luthers Lehre haben darin ihren Grund, daß man die beiden Betrachtungsweisen ineinanderwirrt; sie finden ihre Lösung, wenn man scharf auseinanderhält, was die Rechtfertigung als Tat Gottes und was sie als Erlebnis des Menschen ist.

Als Tat Gottes ist sie die freie Setzung, durch welche Gott den Sünder in seine Gemeinschaft aufnimmt. Er rechtfertigt den Sünder und zwar den Sünder, der nur Sünder ist. Und — er rechtfertigt den Gerechten. Denn der heilige Gott kann nur mit Heiligen, mit Gerechten Gemeinschaft haben. Man hat also die beiden entgegengesetzten Thesen: Gott rechtfertigt den Sünder und er rechtfertigt den Gerechten. Die Lösung des Widerspruchs liegt darin, daß Gott den Sünder rechtfertigt und gerecht macht. Schon im Akt der Rechtfertigung hat er das Ziel der Gerechtmachung vor Augen. Ja noch mehr: das Ziel der Gerechtmachung geht im Gedanken Gottes dem Akt der Rechtfertigung voraus. Die Rechtfertigung ist das Mittel, die Gerechtmachung ist der Zweck. Während aber für den Menschen Entschluß und Ziel zeitlich auseinanderliegen, fällt für Gott als den Ewigen, Zeitlosen beides zusammen. Er weiß nicht bloß, daß er den Menschen gerecht machen wird; er ist für ihn schon jetzt ein Gerechter. Die Gerechtmachung ist von Gott aus nicht ein lang andauernder Prozeß, sondern unmittelbare Gegenwart. Darin liegt die Lösung des Widerspruchs, daß Gott den Sünder rechtfertigt und daß er den Gerechten rechtfertigt. Beides ist zutreffend je nach dem Gesichtspunkt, der beidemal maßgebend ist. Denkt man an den Ansatz des göttlichen

Willensakts, so kann man sagen: Gott rechtfertigt den Sünder. Denkt man an das Ziel, so kann man sagen: Gott rechtfertigt den Gerechten. Will man die schulmäßigen Ausdrücke gebrauchen, so kann man beides sagen: das Rechtfertigungsurteil Gottes ist ein synthetisches, und: es ist ein analytisches. Ein synthetisches: denn die Rechtfertigung Gottes ist ein Willensakt, der ein Neues schafft. Ein analytisches: denn der heilige Gott kann nur den anerkennen, der schon ein Gerechter ist. Gottes Urteil spricht nur aus, was schon vorhanden ist, ist also ein analytisches. Beides trifft also zu: das Rechtfertigungsurteil ist synthetisch und es ist analytisch. Aber die letztere Aussage ist die genauere. Denn im Gedanken Gottes geht die Gerechtmachung der Rechtfertigung voraus und macht diese erst möglich. Das Urteil, daß der Mensch gerecht *ist*, geht logisch voraus. Gott erkennt an, was schon ist, weil er selbst als der Allwirksame es schafft. Sein Rechtfertigungsurteil ist ein analytisches.

So die Rechtfertigung vom Standpunkt Gottes aus. Gott nimmt aus freiem Erbarmen den Menschen in seine Gemeinschaft auf. Er kann es, ohne seiner Heiligkeit etwas zu vergeben. Denn er schafft selbst die Bedingung, unter der er es kann, indem er den Sünder umschafft zum Gerechten. Mit dem Gerechten aber kann Gott in Gemeinschaft treten.

Die Rechtfertigung als menschliches Erlebnis ist kurz gesagt der Glaube und dieser schließt ein Doppeltes in sich: die Beugung unter den göttlichen Gerichtsspruch und das Vertrauen auf die göttliche Gnadenverheißung. Dieser Glaube ist die persönliche Gewißheit der Sündenvergebung. Wer wirklich glaubt, der hat den Frieden des Gewissens. Und er hat die Gewißheit, ein Kind Gottes zu sein. Damit aber gewinnt er einen neuen Sinn und einen neuen Mut. Ein neues sittliches Leben setzt mit der Rechtfertigungsgewißheit bei ihm ein. Sie ist ein Auferstehen, die Geburt eines neuen Ich. Hat der Mensch vorher nur sich selbst gesucht, so erwacht nun in ihm ein freudiger, selbstloser Wille, Gott zu dienen. Das neue Leben, das damit einsetzt, ist freilich ein steter Kampf. Denn der natürliche Ichwille, die Grund- und Erbsünde des Menschen, ist noch immer da. Aber er ist nicht mehr das allein herrschende. Ein

neuer Wille steht ihm gegenüber und macht ihm sein Recht streitig. Und hier ist dann auch der Punkt, auf welchem die Bedeutung Christi sichtbar wird. Diese liegt für Luther nicht bloß darin, daß Christus durch sein Strafleiden den Zorn Gottes stillt, sondern daß er im Innern des Menschen Wohnung macht und ein neues Leben in ihm schafft. Das ist die Rechtfertigung als ein menschliches Erlebnis.

Worin liegt der Unterschied der beiden Betrachtungsweisen? Es liegt ja in der Natur der Sache, daß der Vorgang der Rechtfertigung in verschiedener Beleuchtung erscheint, je nachdem er von oben oder von unten, vom Standpunkt Gottes oder des Menschen, als göttliche Tat oder als menschliches Erlebnis betrachtet wird. Der Unterschied ist der, daß das neue Leben, das in dem Gerechtfertigten entsteht, jedesmal eine andere Bedeutung hat. Für Gott ist es die Bedingung, welche ihm die Rechtfertigung überhaupt erst ermöglicht. Nur mit Gerechten kann Gott in Gemeinschaft treten; deshalb schafft er im Menschen eine neue Gerechtigkeit und stellt damit die Bedingung her, welche ihm die Rechtfertigung oder Sündenvergebung oder Anknüpfung der Gemeinschaft möglich macht. Anders gestaltet sich das Verhältnis vom Menschen aus. Für ihn ist das in ihm von Gott gesetzte neue Leben nicht die Bedingung der Rechtfertigungsgewißheit; vielmehr muß er von seiner tatsächlichen Gerechtigkeit gerade absehen, wenn er seiner Rechtfertigung gewiß werden will. Er darf nicht auf sich sehen, sondern auf Gott und seine Barmherzigkeit.

Alles in allem ist Luthers Rechtfertigungslehre, wie Holl sie darstellt, eine Anschauung von imponierender Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Das kommt zu besonders deutlichem Ausdruck in dem Gottesbegriff, in dem sie wurzelt. Gott rechtfertigt den Menschen, sofern er der Gnädige und Gerechte ist. Aber Gnade und Gerechtigkeit widersprechen sich nicht. Vielmehr ist gerade die Gnade der Weg, auf welchem die Gerechtigkeit zu ihrem Ziel kommt. Denn durch die Vergebung schafft Gott die Lebensgemeinschaft mit dem Menschen, durch welche er ihn gerecht macht. Ja noch mehr. Wenn die Gerechtmachung des Menschen das Ziel ist, welches durch die vergebende Gnade erreicht wird, so muß die Gerechtigkeit Gottes selbst

dieses Ziel wollen. Die Vergebung geht nicht bloß von der Gnade aus, sondern von der Gerechtigkeit. Gnade und Gerechtigkeit sind im Grunde ein- und dasselbe. „Einheitlicher und tiefer ist der Gottesbegriff nie gefaßt worden, als es hier bei Luther geschehen ist.“ Von hier aus wird dann auch erst der Abstand ganz deutlich, der Luthers und Melanchthons Rechtfertigungslehre trennt. Die großartige Konzeption, welche Luthers Gottesgedanke darstellt, ist bei Melanchthon verloren gegangen. Ihm ist es nur um den Trost der Gewissen zu tun, und was er über das Wirken Gottes zu sagen hat, bezieht sich nur auf die Begründung des Gewissenstrostes. Daß Gott der Allwirksame, der Gnädige und der Gerechte in demselben Akt, in welchem er dem Sünder verzeiht, eine sittliche Neuschöpfung vollzieht, als deren letztes Ziel er die sittliche Vollkommenheit des Menschen im Auge hat und durch seine Allmacht selbst herbeiführt, das hat Melanchthon nicht festgehalten. Sowohl er, als die von ihm verfaßten Bekenntnisschriften, Augustana und Apologie, stehen hier hinter Luther weit zurück.

An diese Darstellung Holls hat sich eine Kontroverse zwischen ihm und Wilhelm Walther in Rostock angeschlossen. Walther begründet seinen Widerspruch in einem Aufsatz der Neuen kirchlichen Zeitschrift: „Neue Konstruktionen der Rechtfertiungslehre Luthers“, 1923, S. 50—64. Holl verteidigt seine Auffassung in demselben Jahrgang derselben Zeitschrift unter dem Titel: „Zur Verständigung über Luthers Rechtfertigungslehre“, S. 165—183. Außerdem nimmt er in einer Anmerkung der zweiten Auflage seines Lutherbuchs S. 125 zu den Einwänden Walthers Stellung. Zuletzt hat Walther noch einmal zu der Frage sich geäußert in einem Aufsatz mit der Aufschrift: „Noch ein Wort zu Luthers Rechtfertigungslehre“, N. k. Zeitschrift 1923, S. 668—675.

Walther bestreitet, daß zwischen Luther einerseits, Melanchthon und den Bekenntnisschriften andererseits ein solcher Abstand bestehe, wie er von Holl behauptet wird. In der großen Hauptsache habe Luther über die Rechtfertigung ebenso gedacht, wie Melanchthon. In der Darstellungsweise sei allerdings ein Unterschied. Luther habe in der Rechtfertigung beides zusammengeschaut: die Vergebung und die Erneuerung oder Heiligung. Melanchthon habe

in der Rechtfertigung mehr den Trost des Gewissens gesucht; aber übergangen habe auch er das nicht, was Luther weiter über die Heilserlangung lehrte. Er habe nur beides, Vergebung und Heiligung, sozusagen nebeneinandergestellt und dadurch das Mißverständnis veranlaßt, daß man sich beruhigen könne, wenn man nur die Hauptsache, die Vergebung, habe. Gegenüber diesem Mißverständnis sei es immerhin wertvoll, neben der melanchthonischen auch die lutherische Darstellungsweise zu haben. Aber in der Hauptsache sei zwischen beiden keine Differenz. Insbesondere die Unterscheidung zwischen der Rechtfertigung als Tat Gottes und als Erlebnis des Menschen, in welcher Holl den genuinen Gedanken Luthers erblickt, lehnt Walther als nicht lutherisch ab. Sie beruhe auf einer falschen Auslegung der zwei Hauptstellen aus der Vorlesung über den Römerbrief 1515 und der assertio omnium articulorum 1520, sie werde auch später nie vorgetragen, stehe mit andern Lehren Luthers in Widerspruch und übersehe das propter Christum, durch welches für Luther der sittliche Charakter des Gottesbegriffs verbürgt sei, während Holl hiefür die künftige Gerechtmachung des Sünders meine heranziehen zu müssen. Auch wenn es Gott nicht möglich wäre, den Sünder vollkommen gerecht zu machen, so würde er ihn doch um der stellvertretenden Genugtuung Christi willen für gerecht ansehen. Gottes Liebe würde auch dann heilig bleiben, der sittliche Maßstab auch dann nicht außer acht gelassen sein. Ausdrücklich habe sich allerdings Luther nirgends so ausgesprochen, aber er hätte es können: es wäre eine einseitige, aber dem Geist Luthers kongeniale Formulierung gewesen.

Holl in seiner Erwiderung erklärt im Hinblick auf diesen letzteren Punkt, Luther würde sich über eine derartige Anschauung entsetzt haben. Im übrigen verteidigt er seine Auslegung der beiden Hauptstellen von 1515 und 1520 und bietet die von Walther vermißten Belege, daß auch der spätere Luther dieselbe Anschauung vertreten habe. Walther in seinem Schlußwort sucht auch diese neuen Belege durch andere Exegese zu entkräften, führt aber zugleich die Kontroverse hinüber auf das dogmatische Gebiet. Er erklärt: „Das religiöse Interesse an der Rechtfertigung allein aus Gnaden um Christi willen, der um unserer Sünden willen gestorben ist, wird sich verletzt

fühlen, wenn Gott uns um deswillen soll rechtfertigen können, was er einst aus uns machen wird“ (a. a. O. S. 669). Damit ist die dogmatische Frage gestellt, und mit ihr hat es die gegenwärtige Untersuchung zu tun. Die historische Kontroverse kann hier nicht entschieden werden, wenn ich auch nicht verhehlen will, daß mir das größere Recht auf seiten Holls zu liegen scheint. Nur insoweit fällt auch auf die historische Frage ein Licht, als Walther offenbar sein historisches Ergebnis nachträglich durch die dogmatische Erwägung zu stützen sucht, daß Luthers Rechtfertigungslehre, wenn sie den von Holl behaupteten Sinn hätte, unter dem dogmatischen Gesichtspunkt zu verwerfen wäre. Ist das wirklich der Fall?

Wenn wir die dogmatische Frage stellen, so haben wir auszugehen vom Wesen der evangelischen Frömmigkeit. Diese hat, wie Walther richtig gesehen hat, an der Rechtfertigungslehre ein doppeltes Interesse. Sie hängt an der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes und an dem Gewissenstrost des Sünders. An der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes. Immer wieder ist von katholischer Seite der Vorwurf erhoben worden, die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben sei eine unsittliche Lehre. Nach ihr spreche Gott den Menschen gerecht, obwohl er ein Sünder sei — das stehe im Widerspruch mit seiner Wahrhaftigkeit; und er lasse den Sünder, wie er ist — das stehe im Widerspruch mit seiner Heiligkeit. Soll diesen Einwürfen begegnet werden, muß die Rechtfertigungslehre so gefaßt werden, daß die Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes dabei gewahrt bleiben. Und das andere Interesse der evangelischen Frömmigkeit ist der Gewissenstrost des Sünders. Die Frage: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ muß ihre Antwort finden. Man kann jenes erste Interesse das sittliche, das zweite das religiöse im engeren Sinn nennen.

Wie wird dieses doppelte Interesse durch die beiden entgegenstehenden Auffassungen befriedigt? Ich nenne der Kürze halber die Rechtfertigungslehre Luthers nach der Auffassung Holls den lutherischen, dieselbe Lehre nach der Auffassung Walthers den melanchthonischen Typus. Welcher der beiden Typen wird jenem doppelten Interesse der evangelischen Frömmigkeit besser gerecht? Daß der lutherische Typus dem ersten, dem sittlichen Interesse entgegen-

kommt, kann nicht bestritten werden. Das ist seine eigentliche Stärke. Gott schafft durch die Rechtfertigung den Sünder um zu einem sittlich Gerechten. Er vollbringt mit der Vergebung und durch sie zugleich eine sittliche Neuschöpfung. Als der Ewige und Allmächtige sieht er die künftige sittliche Gerechtigkeit schon als gegenwärtige. Nur dadurch ist ihm die Rechtfertigung möglich. Wäre es nicht so, so wäre sein Urteil über den Sünder, daß er gerecht sei, eine Lüge und seine Gemeinschaft mit dem Sünder wäre eine Verletzung seiner Heiligkeit. Aber der Sünder ist für das Auge des Ewigen und Allmächtigen gar kein Sünder mehr, sondern ein Gerechter. Als solcher kann er ihn gerecht sprechen und ihn in seine Gemeinschaft aufnehmen. So ist Gottes Wahrhaftigkeit und Heiligkeit gewahrt. Darüber kann also kein Zweifel sein, daß der lutherische Typus dem sittlichen Interesse der evangelischen Frömmigkeit genügt.

Aber versagt er nicht gegenüber dem spezifisch religiösen Interesse? Dies ist die Meinung Walthers. „Das religiöse Interesse an der Rechtfertigung allein aus Gnaden um Christi willen, der um unserer Sünden willen gestorben ist, wird sich verletzt fühlen, wenn Gott um deswillen uns soll rechtfertigen können, was er einst aus uns machen wird." Dieses Urteil wäre zutreffend, wenn der Schlußsatz hieße: „was wir einst aus uns machen werden". Dann wäre in der Tat das religiöse Interesse verletzt, der Trost der Gewissen dahin. Was wir aus uns machen oder nicht machen werden, ist in der Tat niemals imstande, unser Gewissen zu stillen. Aber darum handelt es sich auch nicht, sondern um das, was Gott aus uns machen wird. Und auch das soll im Sinn des lutherischen Typus nicht dazu dienen, uns den Gewissenstrost zu geben. Es ist nur die Bedingung, unter der für Gott die Vergebung möglich ist, nicht aber der Grund, auf den wir die Vergebungsgewißheit gründen. Dieser Grund ist lediglich das freie Erbarmen Gottes, oder, da dieses nur durch Jesus Christus vermittelt ist, dessen Verdienst.

Es ist in der Tat nicht zu verstehen, inwiefern die Rechtfertigungslehre Luthers, wie Holl sie auffaßt, das religiöse Interesse der evangelischen Frömmigkeit verletzen sollte. Gott sieht schon im ersten Moment der Rechtfertigung das, was er einst aus dem

Sünder machen wird. Folgt daraus, daß auch der Sünder es sehen muß — genauer, daß er auf dieses sein Sehen seine Zuversicht stützen muß? Das ist eine Folgerung, deren Notwendigkeit schlechterdings nicht einzusehen ist. Warum sollte nicht Gott von seinem Standpunkt aus sehen können, was der Sünder von seinem Standpunkt aus nicht sieht und nicht zu sehen braucht, wenn er nach dem Grund sucht, auf den er seine Vergebungsgewißheit stützen kann? Warum sollte dieser Grund nicht das freie Erbarmen Gottes oder das Verdienst Christi sein können, mag immerhin das Auge Gottes weiter blicken und schon die sittliche Vollendung sehen, die sein Allmachtswille schaffen wird? Nur wenn man den Standpunkt Gottes und den Standpunkt des Sünders identifiziert, ist jene Folgerung verständlich, daß durch den lutherischen Typus das religiöse Interesse verletzt werde. Aber im Wesen des lutherischen Typus liegt ja eben dies, daß beide Standpunkte nicht identifiziert, sondern auseinandergehalten werden und dann ist beides möglich, daß Gott auf die künftige sittliche Vollendung des Sünders sieht, dagegen der Sünder allein auf das Erbarmen Gottes und das Verdienst Christi. Somit ergibt sich, daß der lutherische Typus beiden Interessen der evangelischen Frömmigkeit gerecht wird, dem sittlichen und dem religiösen. Er ist von hier aus gesehen dogmatisch einwandfrei; und Walther hat kein Recht, für seine Deutung Luthers neben den historischen Gründen auch die Erwägung geltend zu machen, daß die Lehre Luthers bei der entgegengesetzten Deutung dogmatisch anfechtbar wäre. Das ist nicht der Fall.

Aber wie steht es mit seiner eigenen Deutung, die wir als den melanchthonischen Typus bezeichnet haben? Wird auch sie den beiden Interessen der evangelischen Frömmigkeit gerecht, dem sittlichen und dem religiösen? Dem letzteren gewiß. Das ist ja eben das Wesen dieses Typus, daß der Trost der Gewissen der beherrschende Gesichtspunkt ist. Aber ist auch das sittliche Interesse dabei gewahrt? Diese Frage wird von Walther zuversichtlich bejaht und durch den Hinweis auf das propter Christum begründet. Aber was ist mit diesem propter Christum gemeint? Es gibt zwei Möglichkeiten. Entweder denkt man an das stellvertretende Strafleiden Christi, das Luther und Melanchthon in gleicher Weise gelehrt haben. Aber

diese Lehre hat mit unserer Frage gar nichts zu tun. Sie gehört in die Versöhnungslehre, nicht in die Rechtfertigungslehre. Sie gibt Antwort auf die Frage, wie es Gott möglich war, die Bestrafung des Menschengeschlechts mit ewiger Verdammnis, die durch seine Strafgerechtigkeit gefordert war, zu unterlassen. Dadurch war es möglich, daß statt des Schuldigen — der Menschheit — der Unschuldige — Christus — gestraft wurde. Die Menschheit konnte nun straflos bleiben. Aber Straflosigkeit ist noch nicht positive, sittliche Gerechtigkeit. Der straflos Gebliebene war noch immer der Sünder, der er vorher war. Wie konnte Gott mit ihm in Gemeinschaft treten, der Heilige mit dem Sünder? Die Frage der Rechtfertigung blieb noch offen. Wenn man also das propter Christum von dem stellvertretenden Strafleiden versteht, so trägt es für die hier in Rede stehende Frage lediglich nichts aus.

Oder aber man versteht das propter Christum von der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi in dem Sinn, daß Gott die vollkommene Gesetzeserfüllung Christi so ansieht, als hätten wir sie geleistet. Ist dann damit die Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes gewahrt? Doch wohl nicht. Wenn Gott den Sünder so ansieht, als hätte er das Gesetz erfüllt, während doch nur Christus es erfüllt hat, so läuft das auf eine Selbsttäuschung Gottes hinaus. Gott verbirgt sich den Tatbestand, wie er wirklich ist. Das widerspricht seiner Wahrhaftigkeit. Und seiner Heiligkeit widerspricht es, daß er mit diesem Gerechten, der in Wahrheit ein Sünder ist, in Gemeinschaft tritt. Man müßte denn annehmen, daß eben der Glaube, welcher die Gerechtigkeit Christi sich aneignet, die künftige Gesetzeserfüllung schon im Keime in sich enthalte. Der Sünder käme also in Betracht nicht als Sünder, sondern als Gerechter, der er im Keime tatsächlich schon ist. Aber dies würde auf den lutherischen Typus zurückführen, von dem der melanchthonische prinzipiell sich unterscheidet.

Somit ergibt sich: durch den lutherischen Typus sind beide Interessen der evangelischen Frömmigkeit gewahrt, das sittliche und das religiöse; durch den melanchthonischen Typus nur das eine, das religiöse, während das andere, das sittliche, verletzt ist. Hat also Luther wirklich nur den melanchthonischen Typus vertreten, wie Walther meint, so muß seine Lehre unter dem dogmatischen Ge-

sichtspunkt als unzulänglich beurteilt werden. Hat er dagegen den lutherischen Typus vertreten, wie ihn Holl darstellt, so entspricht seine Lehre dem Wesen der evangelischen Frömmigkeit nach ihrem doppelseitigen Interesse, dem religiösen und dem sittlichen, und ist von hier aus gesehen dogmatisch korrekt.

Zwei Schwierigkeiten bleiben allerdings zurück: eine in der Formulierung und eine in der Sache. Kann man die Formel bilden, die uns gelegentlich bei Holl begegnet: Rechtfertigung und Gerechtmachung verhalten sich wie Mittel und Zweck? Rechtfertigung ist inhaltlich dasselbe wie Vergebung. Diese aber schließt ein Doppeltes in sich: das Negative, daß die Schuld außer Geltung gesetzt wird, und das Positive, daß die durch die Sünde unterbrochene Gemeinschaft wiederhergestellt wird. Nun kann man vielleicht, wenn man nur das negative Moment im Auge hat, sagen: die Vergebung ist Mittel der Gerechtmachung. Aber kann man es auch sagen, wenn man an das Positive denkt, die Setzung der Gottesgemeinschaft? Ist es nicht sozusagen eine Degradierung der Gottesgemeinschaft, wenn sie als Mittel für einen höheren Zweck gewertet wird? Ist sie nicht selbst der höchste denkbare Wert? Walther seinerseits tritt für die umgekehrte Formel ein, die Gerechtmachung sei Mittel für die Gottesgemeinschaft (a. a. O. S. 55). Aber auch diese Formel erweckt Bedenken. Kann das Sittliche Mittel sein für einen höheren Zweck? Die Kategorie „Mittel und Zweck" ist hier überhaupt nicht verwendbar. Die Gottesgemeinschaft ist der höchste Zweck und kann es sein, weil sie von absolut sittlicher Art ist; die sittliche Vollendung des Menschen (Gerechtmachung) ist ebenso der höchste Zweck und kann es sein, weil sie die Gemeinschaft mit dem heiligen Gott als notwendigen Bestandteil in sich schließt. Keines kann sein ohne das andere: die Gottesgemeinschaft und die Gerechtmachung. Beide gehören untrennbar zusammen, aber nicht so, daß das eine Mittel, das andere Zweck wäre, sondern beide sind in ihrer untrennbaren Einheit höchster Zweck. Ich würde es also vorziehen, die Formel von Mittel und Zweck auszuschalten, und hielte eine dogmatische Wiedergabe des lutherischen Typus auch ohne sie für möglich und notwendig.

Und dann die Schwierigkeit in der Sache. Gott rechtfertigt

den Sünder, weil er seine sittliche Vollendung voraussieht, und er sieht sie voraus, weil er sie selber schafft. Aber wie steht es mit den Gerechtfertigten, welche das Ziel der sittlichen Vollendung nicht erreichen? Hat sich ihnen gegenüber Gott getäuscht? Oder haben sie sich über den Ernst des göttlichen Rechtfertigungswillens getäuscht? Oder gibt es solche „Gerechtfertigte“ gar nicht? Kommen alle Gerechtfertigten an das von Gott gewollte Ziel, weil seine Allwirksamkeit alles schafft, das Wollen und das Vollbringen? Das sind Fragen, welche in die unlösbaren Probleme von Ewigkeit und Zeit, von Gnade und Freiheit hineinführen. Wir werden hier über eine letzte Antinomie nicht hinauskommen, haben aber kein Recht, um der Antinomie zu entgehen, das eine oder andere Interesse der evangelischen Frömmigkeit zu verkürzen.

Die Aneignungen der Christustatsache auf dem Boden der christlichen Religion.

Von

Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

Mit Recht redet man von der „christlichen Religion“. Man bringt damit zum Ausdruck, daß das Christentum in eine es mitumfassende Gruppe von Erscheinungen hineingehört, die wir alle Religion nennen. Wie alle Religionen hat auch die christliche Religion geltende Vorstellungen, feste kultische Ordnungen, bestimmte Forderungen der Lebensgestaltung und — ähnlich andern höher entwickelten Religionen — bestimmte Erlebnisforderungen. Und wie die andern großen geschichtlichen Religionen geht sie in gegeneinander sich abgrenzende und sich befehdende Kirchen und Richtungen auseinander. Von den andern Religionen aber unterscheidet sich die christliche dadurch, daß an ihrem Anfang die Christustatsache steht. Diese Christustatsache ist für ihre Bekenner aller Richtungen der entscheidende Punkt, die Offenbarungstat Gottes, durch welche das Verhältnis Gottes zur Menschheit so zum Vollzug kam, wie es dem Wesen Gottes und demjenigen des Menschen allein wirklich gemäß ist. Daß sie auf die Christustatsache zurückgeht, hebt darum die christliche Religion aus allen andern ganz entscheidend heraus und stellt sie ihnen als die wahre Religion gegenüber.

Diese Christustatsache aber steht am Anfang der christlichen Religion; sie ist nicht selber ein Teil von ihr. Alle christliche Religion ist vielmehr praktische sowohl als theoretische Aneignung der Christustatsache in ihrer religiösen Bedeutung. Die gesamte Mannigfaltigkeit auf dem Boden des Christentums ist in entscheidender Weise bedingt durch Verschiedenartigkeit in der Aneignung der Christustatsache.

Suchen wir einmal die Christustatsache herauszulösen aus den ihr zuteil gewordenen Aneignungen, d. h. also loszulösen von allen auf sie gerichteten Glaubensgedanken, dann handelt es sich hier um eine eigenartige Menschenerscheinung auf dem Boden des Spätjudentums, genauer um das besondere innere Wesen, Worte, Werke uud Schicksal des Jesus aus Nazareth. Das alles in Einem bildet die für alles Christentum grundlegende Christustatsache. Die wirklich zutreffende Erfassung, d. h. aber zugleich Deutung dieser Tatsache in ihrer religiösen Bedeutung ist die wichtigste besondere Angelegenheit alles Christentums, und darum vornehmlich ging denn auch immer der zum Teil sehr heftige Streit auf dem gemeinsamen Boden des Bekenntnisses zu ihr.

Je mehr die Christustatsache von allerlei Formen der religiösen Aneignung umgeben ist und je stärker zum Bewußtsein kommt, wie da überall menschliche und vornehmlich auch zeitgeschichtliche Besonderheit eine Rolle spielt, um so lebhafter wird sich das Bedürfnis einstellen, als ein im tiefsten religiös begründetes, durch all diese menschlichen Aneignungen hindurch, soweit das irgend möglich ist, zu der grundlegenden Gottestatsache selbst hindurch zu finden und, möglichst unmittelbar vor sie selber gestellt, über ihre religiöse Bedeutung zur Klarheit zu kommen. Die geschichtlich vorliegenden Deutungen (religiösen Apperzeptionen) wird man dabei wohl auch als Wegweisungen benutzen, sich aber durch keine derselben als ohne weiteres gebunden erachten. Denn das ganze Anliegen geht ja doch dahin, nicht in falsche Menschenabhängigkeit zu geraten. Es müßte denn sein, daß es eine göttlich authentische Deutung der Christustatsache gibt, die dann einfach hinzunehmen religiöse Pflicht wäre.

Das katholische Christentum behauptet, eine solche göttlich authentische Deutung an demjenigen zu besitzen, was die Kirche lehrt. Allzu nachweisbar aber ist diese Kirche mit ihren Festlegungen immer wieder einmal auf Abwege geraten. Auf protestantischem Boden war man der Ueberzeugung, im neutestamentlichen Kanon die göttlich authentische Deutung der Christustatsache zu besitzen. Auch darüber besteht nicht mehr die ungebrochene Sicherheit früherer Zeiten. Damals erschien die Vorstellungswelt des N.T. ganz eigentlich als eine Welt für sich. Sie war in keiner Weise hineinverflochten

in ein gleichzeitiges religiöses Denken. So bestand keine Schwierigkeit, das, was so ganz isoliert für sich einfach gegeben war, als unmittelbar göttlich zu nehmen. Uns ist seitdem bekannt geworden, was jene Vergangenheit noch nicht kannte: die besondere zeitgeschichtliche Umwelt, auf deren Boden die neutestamentliche Aneignung der Christustatsache steht. D. h. aber: wir sehen die zeitgeschichtliche Bedingtheit der heilsgeschichtlichen Apperzeption der Christustatsache im neutestamentlichen Schrifttum. Das bedeutet nun zwar nicht, daß auch diese Deutung darum zeitgeschichtlich beschränkt sein müsse. Es ließe sich sehr wohl denken, daß, weil eben damals „die Zeit erfüllt" war, auch die zur rechten Erfassung der Christustatsache erforderlichen Apperzeptionsschemata gerade damals vollkommen bereit lagen. Aber ohne weiteres ausgemacht ist das nicht; oder doch nur dann, wenn von vorneherein sicher wäre, daß eine immer neue Bemühung um zutreffende Erfassung der Christustatsache nicht im Plane Gottes gelegen sein könne. Zum mindesten besteht bei der veränderten Situation die Notwendigkeit, die vollständige Adäquatheit der neutestamentlichen Apperzeptionsschemata gegen eine auch vorhandene entgegengesetzte Möglichkeit erst nachzuweisen. Auch das aber bedeutet, daß die neutestamentliche Deutung der Christustatsache in die kritische Durchdenkung aller geschichtlich vorliegenden religiösen Apperzeptionen derselben mit hineingezogen werden muß.

Für das deutende Verstehen einer Tatsache, die in sich selber in der Weise eine innere Mannigfaltigkeit darstellt, wie die Christustatsache, ist von großer Wichtigkeit, an welchem Punkte als dem Entscheidenden diese Deutung einsetzt. Nun ist die Deutung, an welche man bei der Erwähnung des N.T. vornehmlich zu denken pflegt und die sich auch tatsächlich als die am stärksten wirksame erwiesen hat, die paulinische. Hier aber ist jener entscheidende Ansatzpunkt der Deutung das Leidens- und Todesschicksal des Erlösers. Und so sehr ist dies der entscheidende Punkt, daß alles übrige dahinter vollständig zurücktritt. Das inhaltliche Thema des Verständnisses der Christustatsache ist Sünde und Gnade und ein neuer Mensch an Stelle des alten; gebunden aber ist dies inhaltliche Verständnis an diese bestimmte Form der vorstellungsmäßigen Apper-

zeption. Die Christustatsache wird als „Wort vom Kreuz" verkündigt. Und diese Linie zieht sich von da an bei allen Schwankungen und Differenzen in der genaueren Erfassung als die entscheidende durch die ganze Geschichte des Christentums hindurch.

Als ältere Hauptabweichung steht neben ihr die „griechische" Apperzeption der Christustatsache. Sie kommt aber zur Auseinandersetzung kaum ernstlich in Betracht. Denn allzu deutlich wird sie dem in der Christustatsache vorliegenden Tatbestande nicht gerecht. Hier verschwindet alles: Wesen, Wort, Wirken und Schicksal Jesu, also seine ganze geschichtliche Wirklichkeit, vor einer dieser geschichtlichen Erscheinung supponierten eigenartigen Verbindung göttlicher und menschlicher φύσις. Es gibt hier nicht eigentlich eine erlösende Leistung seines Lebens, sondern lediglich eine erlösende Tatsache seines physischen Vorhandenseins. Die Christustatsache ist von der Leitidee spätantiker Frömmigkeit aus religiös apperzipiert als eine göttliche Veranstaltung zur Uebermittlung unsterblichen Lebens an den sterblichen Menschen. Diese Deutung aber als eine von außen herangetragene greift an dem eigentlichen Tatbestande dieses geschichtlichen Lebens vorbei zu allerhand Gedanken über die geheimnisvolle physische Konstitution dieses Daseins.

Anders die in der von Paulus deutlich eingeschlagenen Richtung sich haltende weströmische Frömmigkeit. Auch hier handelt es sich um den Gedanken einer Heilsveranstaltung. Diese Heilsveranstaltung aber erscheint als etwas, das durch den Gang dieses Lebens ganz eigentlich erst zum Vollzug kommt. Es ist ein Werk oder eine Leistung, deretwegen dieses ganze Leben, d. h. diese ganze Christustatsache vorhanden ist und deren Entscheidendes gerade im Ausgang dieses Lebens liegt.

Wir haben also in der Aneignung der Christustatsache zwei Formen des Heilsveranstaltungstypus. Beidemal handelt es sich um eine Heilsveranstaltung in äußerlich greifbaren Maßnahmen. Für den griechischen Typus erschöpft sich diese Veranstaltung wesentlich in der Konstitution des Gottmenschen. Für den weströmischen besteht sie in einem besonderen Werk dieses Gottmenschen; was dort alles ist, hat hier die Bedeutung der Voraussetzung für das erlösende Werk seines Lebens, dessen eigentlich entscheidender Vollzug in der

Uebernahme des Todesleidens gesehen wird [1]). Nennen wir diese zweite Form des Heilsveranstaltungstypus den Werktypus. Mit ihm allein also werden wir uns im folgenden weiter zu beschäftigen haben.

Der Werktypus in der religiösen Apperzeption der Christustatsache hat in sich Unterschiede. Und zwar handelt es sich dabei um verschiedene Formen der verstehenden Nahebringung der erlösenden resp. versöhnenden Wirkung dieses Werkes.

Im N.T. wird dies Verständnis gewonnen durch die Apperzeption des Kreuzestodes Jesu als Opfer. Wie das im einzelnen genauer vorgestellt wird, — die Vorstellungen darüber sind nicht streng einheitlich, — braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Das Entscheidende ist die soteriologische Apperzeption des Lebensausgangs Jesu von der bereitliegenden religiösen Vorstellung des Opfers aus. Mit der Einordnung in diesen geläufigen religiösen Vorstellungsschematismus ist das Unbekannte, d. h. noch der Deutung Bedürftige, auf das Bekannte zurückgeführt und damit das gesuchte Verständnis gewonnen. — Eine andere Deutung der Christustatsache unter Zusammenfassung derselben im Todesschicksal scheint sich ergeben zu haben durch Apperzeption derselben von der Vorstellung vom sterbenden und wieder zum Leben erstehenden Gottheilande aus, der durch dies sein Schicksal denen, die an seinen Mysterien teilnehmen, das Leben vermittelte. — Endlich stellt Paulus das Leidens- und Todesschicksal des Erlösers in den Zusammenhang seiner Auseinandersetzung über die Erledigung des zwischeneingekommenen Gesetzes; hier haben wir dann die verstehende Deutung dieses Todes als eines den Gesetzesfluch aufhebenden stellvertretenden Erleidens desselben.

Eine verstehende Deutung ist mit diesen Apperzeptionen von bereitliegenden Vorstellungen aus und mit solcher Einordnung in ein bestimmtes Gedankengefüge natürlich nur so lange gegeben, wie

1) Neben dem munus sacerdotale nennt das orthodoxe System auch das munus propheticum und das munus regium. Das eigentlich Entscheidende der Heilsveranstaltung ist aber doch das erste. De fraterna Christi redemptione darum auch die zusammenfassende und beherrschende Ueberschrift des ganzen Zusammenhangs.

die als Apperzeptionsmittel dienenden Vorstellungen noch in lebendigem Gebrauch sind und das betreffende Gedankengefüge aktuelle Bedeutung besitzt. Sobald das nicht mehr der Fall ist, wird aus dem, was ursprünglich so ganz unmittelbar dem Verständnis diente, eher eine Verhüllung. Wir müssen uns erst mühsam in das hineindenken, dessen Bedeutung als Apperzeptionsmittel ursprünglich gerade darin bestand, daß es so ganz geläufig war. So geht es uns hier überall, auch mit der neutestamentlichen Opferidee. In Wirklichkeit ist für uns die Opfervorstellung so wenig ein geeignetes Apperzeptionsmittel für den Kreuzestod Jesu, daß wir ja vielmehr alle Mühe haben, uns in die hier zugrunde liegenden Vorstellungen wirklich hineinzufinden. Wir werden uns der hier vorliegenden Schwierigkeit allerdings zumeist nicht bewußt, teils weil uns das Gewöhntsein an den beständigen Gebrauch des Wortes Opfer darüber hinweg täuscht, wie wenig dem Gebrauch des Wortes ein deutlich vorgestellter Inhalt entspricht, teils weil wir dem ursprünglich kultischen Begriff irgendwelche allgemeinere Vorstellungen von Hingabe usw. substituieren.

Wo die älteren Apperzeptionsmittel versagen, wird zu neuen im Gegenwartsbewußtsein bereitliegenden gegriffen. So hat es schon Anselm gemacht mit seiner Genugtuungslehre. An Stelle der religiösen Vorstellungsschemata einer vergangenen Zeit treten ihm zum soteriologischen Verständnis der Christustatsache nach dem Werktypus rechtliche Vorstellungsschemata seiner Zeit. Für ihn ergab sich durch die Möglichkeit der Apperzeption der Christustatsache von daher ebensogut Deutung und Verständnis derselben wie für die neutestamentliche Zeit durch ihre Einordnung in den Zusammenhang z. B. kultischer Vorstellungen. Uns fehlt auch dieser Deutung gegenüber die so wichtige Unmittelbarkeit des apperzipierenden Verständnisses, da wir in den Rechtsanschauungen der Zeit Anselms ebenso wenig leben wie in den kultischen Traditionen, religiösen Vorstellungen und aktuellen Fragen der neutestamentlichen Zeit. Charakteristischerweise hat denn auch schon das reformatorische Christentum Anselms Theorie wieder umgedeutet: die Abstrafungs-Stellvertretung im Sinne des Liederverses „Wie heftig unsre Sünden den frommen Gott entzünden, wie Rach und Eifer gehn" usw.

schiebt sich an die Stelle der fremdgewordenen Rechtsidee einer genugtuenden Leistung, wie sie bei Anselm den Angelpunkt des Verständnisses bildet.

Das deutende Verständnis der Christustatsache vom Werktypus ist also nicht wirklich einheitlich. Die dem wirklichen Verständnis dienenden Vorstellungen wechseln. Was für eine Zeit ein wirkliches Verständnis zu erschließen schien, hat für eine spätere diese Bedeutung nicht mehr. Gemeinsam und bleibend ist lediglich der allgemeine Gedanke, daß die Heilsveranstaltung im Werk Christi an seinem Tode ihren eigentlichen Mittelpunkt hat. Und doch haben wir an diesem allgemeinen Gedanken allein kein wirkliches Verständnis der Sache; das geben immer erst die nur für gerade ihre Zeit wirklich wirksamen besonderen Apperzeptionen. Eines wirklichen Verständnisses bedarf aber doch gewiß am allermeisten die Christustatsache. Sie ist ja dasjenige, was die christliche Religion über alles andere Religionswesen heraushebt. Hier einfach das undurchdringliche Geheimnis hinstellen, hat darum etwas überaus Mißliches.

Dazu kommt nun noch, daß die spätere theologische Weiterarbeit an diesem Punkte im Schema des Werktypus bis zur Gegenwart uns nur immer mühseligere und kompliziertere Formeln gegeben hat. Das immer reichere Gerank frommer Gedanken hat uns die als Werkleistung gedeutete Christustatsache nicht wirklich näher gebracht. Viel eher hat sich immer mehr dorniges Gestrüpp herum gelegt, durch welches sich hindurchzuarbeiten eine mühsame Sache ist. Die Frage entsteht, ob hier nicht am Ende im Ansatz ein Fehler sein könnte.

Im Ansatz ein Fehler also auch in der neutestamentlichen Deutung der Christustatsache? Unmöglich, wenn wir diese Deutung für unmittelbar göttlich verbindlich nehmen müssen. Nicht aber unmöglich, wenn wir damit Ernst machen, daß auch schon im Neuen Testament ein bestimmtes Christentum von sich Zeugnis gibt, und also schon hier die menschliche Aneignung der Christustatsache ihren Anfang nimmt. Es kann ja doch trotzdem im Ganzen des neutestamentlichen Schrifttums die Christustatsache selbst in ihrer erlösenden Bedeutung und Wirkung so stark zur Geltung kommen, wie es der grundlegenden Bedeutung dieses Zeugnisses entspricht.

Daß ein erster Versuch, die Christustatsache in ihrer grundlegenden Bedeutung für das religiöse Verhältnis zu erfassen, gerade bei seinem Lebensausgang einsetzte, ist überdem sehr verständlich. Das sprang ja unmittelbar in die Augen und zwang förmlich zur Auseinandersetzung. Und überdem lagen gerade dafür die Apperzeptionshilfen bereit. Nicht so bestellt war es mit dem anderen möglichen Ansatzpunkt. Die Christustatsache als Ganzes umfaßt Wesen, Wort, Wirken und Schicksal des Erlösers. Neben dem Werktypus besteht darum zum rechten Verständnis der Christustatsache die Möglichkeit des Persontypus. Hier würde der Satz: „An ihm haben wir die Erlösung" besagen: „Es ist uns hier eine erlösende Person geschenkt." Sie selber, nicht aber ihr Schicksal, wäre dann das eigentlich Entscheidende der Christustatsache und der Angelpunkt alles rechten Verständnisses derselben. Das Geheimnis dieser Person aber drängt sich nicht so deutlich auch stumpferem Sinne auf wie das erschütternde Schicksal mit allen darin liegenden Anstößen. Und das Apperzeptionsschema „Persönlichkeit" oder „inneres Wesen" lag damals in keiner Weise bereit. Es erwuchs ja vielmehr selber erst in ganz entscheidender Weise mit unter der Wirkung der persönlichen Christustatsache. So konnte der erste Aneignungsversuch gar nicht hier einsetzen. Daß jener andre Weg zuerst beschritten wurde, hat seine durchaus verständlichen geschichtlichen Ursachen.

Nun haben allerdings die ersten Versuche, diesen neuen Weg zu beschreiten, ihn mit Recht in Mißkredit gebracht. Sie verwandelten die Christustatsache in einen weisen Tugendlehrer oder Lehrer der wahren Religion. Das in dem andern Typus mächtig hervortretende Thema „Sünde und Gnade" klang hier überhaupt nicht an, oder es war doch umgebogen in eine nur der Mitteilung bedürftige Selbstverständlichkeit. Sehr nahe lag es, daraus zu folgern: so wird also nur jener andere Typus der Christustatsache wirklich gerecht. Das ist aber zu rasch gefolgert. Denn einmal drangen jene Deutungen der Christustatsache gar nicht wirklich durch bis zur klaren Erfassung seiner Person oder seines inneren Wesens als der tatsächlich grundlegenden Besonderheit; sie blieben stecken bei seinem reichlich für sich und isoliert genommenen Wort und Wirken. Und dann ist mit dem hier allerdings vorhandenen Vorbeigehen an dem vollen Ernst von

Sünde und Gnade nicht auch schon ausgemacht, daß bei einer tiefer grabenden Form des Persontypus in der verstehenden Aneignung der Christustatsache und ihrer erlösenden Bedeutung Sünde und Gnade nicht voll sollten zu ihrem Recht kommen können.

Daß aber das rechte und volle Verständnis der Christustatsache unmittelbar in seinem inneren Wesen selber liegt, nicht aber in dem erst von dort her auch in seinem Tode Bedeutsamen, seinem „Werk" oder Schicksal, das ergibt sich aus folgender doppelter Ueberlegung, einer religionsvergleichend-kritischen und einer Erwägung darüber, was denn eigentlich Geschichte ist.

Die Christustatsache ist eine geschichtliche Talsache; und weil sie es mit dieser geschichtlichen Tatsache zu tun hat, darum steht die christliche Religion auf geschichtlicher Offenbarung. Was ist denn nun aber Geschichte und geschichtliche Tatsache? Ist Geschichte ein äußerer Ablauf von Ereignissen und geschichtliche Tatsache ein äußerliches Chronikfaktum? Gewiß, Geschichte ist das auch. Das aber ist nicht ihr Eigentliches. Wer nur das in der Hand hat, der hat bloß ihr äußeres Gewand, nicht aber ihre eigentliche lebendige Seele. Es ist die naive Auffassung des Chronikschreibers, das allererste Hineingreifen in dieses ganze Gebiet, wo der Blick zunächst noch an dem haftet, was unmittelbar vor Augen liegt, was alles nacheinander passiert und sich so einfach erzählen läßt. Diese Chronikauffassung der Geschichte ist für unser Verständnis der Profangeschichte längst verdrängt durch eine andere, tiefer greifende, das wirkliche Leben der Geschichte erfassende. Danach ist Geschichte innerer Zusammenhang geistigen Seins und geistigen Wirkens und alle spezifisch geschichtliche Tatsache geistige Größe. Auf die religiös fundamentale Tatsache der Geschichte dagegen sollten wir auch weiterhin die chronikhafte Auffassung der Geschichle anwenden, wie wir doch überall dort tun, wo wir sie im Heilsveranstaltungsschema zu fassen versuchen? Warum sollte die heilige Geschichte im Unterschied von der profanen an diese anfängerhafte Vorstellung von Geschichte gebunden bleiben müssen? Wenden wir aber auf sie den gereifteren und tieferen Begriff von Geschichte an, dann ist auch an der Christustatsache als einer wahrhaft geschichtlichen das geistige Sein und Wirken das Eigentliche und für das Verständnis Entschei-

dende. Das heißt also: an Stelle des Werktypus tritt in der inneren Aneignung der Christustatsache der Personaltypus, an Stelle einer Heilsveranstaltung an dieser Person und durch sie unmittelbar diese Person selbst mit ihrer persönlichen Wirkung als die uns geschenkte geschichtliche Heilstatsache.

Zu demselben Ziel führt uns die religionsvergleichende Erwägung.

Wir fragen nach dem unterscheidenden Besonderen der christlichen Religion; ob etwas da ist, abgesehen von der Gewißheit seiner Gläubigen, daß nur hier und nicht sonstwo Gott geredet habe, was das Christentum als eine Größe schlechthin eigener Art aus allem, was sonst Religion heißt, deutlich heraushebt. Wird die Christustatsache im chronikhaften Sinne als eine besondere äußere Veranstaltung verstanden, dann rückt die so gestaltete christliche Religion stark in die Nähe der Religionen eines erlösenden Mythus. Hier wie dort handelt es sich ja doch um eine in einer Abfolge bestimmter äußerer Ereignisse verlaufende erlösende Geschichte. Dort freilich verbirgt sich hinter dieser Geschichte ein Naturmythus; hier handelt es sich um den Gang eines wirklichen Lebens. Sicher macht das einen Unterschied. Nur gilt auch dort jene erlösende Geschichte nicht als ein Mythus, sondern als Wirklichkeit; und die Apperzeption des wirklichen Lebens hier erfolgt — wahrscheinlich auf Grund geschichtlichen Zusammenhanges — in ganz ähnlicher Weise wie die soteriologische Deutung des Mythus dort. Und so äußerlich ähnlich wird sich dadurch beides, daß immer wieder der Gedanke aufgekommen ist, es handle sich wenn dort, dann auch hier restlos um soteriologische Mythologie.

Dagegen wird das Christentum deutlich eine Größe für sich, sobald die soteriologische Erfassung der Christustatsache in der personalistischen Form erfolgt. Daß ein erlösendes inneres Leben uns geschenkt ist, das hat in der Welt der Religion keine Parallele. Wohl gibt es auch sonst Religionen, an deren Anfang ein wegweisender Name steht: Mose, Zarathustra, der Buddha, Muhammed. Aber hier überall ist der Träger dieses Namens nicht mehr als nur der Uebermittler dessen, worauf es eigentlich ankommt, des fordernden Gottesgesetzes oder des erlösenden Wissens. Nicht aber ist unmittel-

bar seine Person selbst und die von ihr ausgehende Wirkung die entscheidende Gabe [1]). Und Mittlerpersonen gibt es auch sonst wohl auf dem Boden der Religion; sie sind es aber durch allerlei Mittel und Kräfte, nicht aber mit ihrem besonderen innersten Sein und persönlichen Wesen. So hebt sich das Christentum deutlich aus allen andern Religionen heraus als diejenige einzige, deren Anfang, Grundlage und lebendige Quelle das innere Wunder eines persönlichen Lebens ist. Und es ist darum im Wesen der Sache begründet, daß dies persönliche Leben das religiös-dogmatische Denken der christlichen Religion in einer Weise und in einem Umfang beschäftigt hat wie kein Mose, Muhammed oder Buddha das Denken und Fühlen seiner Gläubigen. Schon in diesem mehr Aeußeren zeigt sich, wie alles Christentum, weil durch die Christustatsache bestimmt — diese Tatsache aber, recht verstanden, ist eben dieser Jesus der Christus selbst —, im Grunde von anderer Art und von anderem Zuschnitt ist als alles, was mit ihm unter denselben Begriff „Religion" gebracht werden kann.

Die zutreffende Erfassung der Christustatsache eröffnet zugleich auf dem Boden des Christentums einen Weg heraus aus allem theoretischen und praktischen Dogmatismus, in dem Religion sonst so gern gefangen bleibt.

Alles Christentum vom Werktypus im Verständnis der Christustatsache muß sich auf eine ganz bestimmte Deutung dieser Tatsache einstellen. Erst durch die ihm zuteil werdende soteriologische Deutung gewinnt, was hier im Mittelpunkt der Aneignung der Christustatsache steht, seinen religiösen Sinn. Das gläubige Erfassen der Heilstatsache ist darum hier immer belastet mit der Notwendigkeit der Zustimmung zu bestimmten dogmatischen Vorstellungen. Und leicht nimmt im Zusammenhang damit die christliche Religion eine mehr oder weniger schroffe und ausgesprochen dogmatistische Form an. Wer den Weg zu diesen Vorstellungen nicht findet, wird aus dem Christentum herausgewiesen.

---

1) Durchaus charakteristisch ist es darum, wenn der scheidende Buddha die trostlosen Seinen auf seine Lehre verweist, die ihn überdauere. Er selbst ist in der Tat nicht mehr als deren Normalschema; ihm fehlt gerade alle nur ihm eignende innere Wesensbesonderheit.

Die Christusperson aus den Evangelien dagegen ist ohne weiteres und in sich selber von klarer und ganz bestimmter soteriologischer Wirkung. Hier gilt es nur, den rechten Lebenszusammenhang gewinnen, und man erlebt das Gericht der Sünde und das Vertrauenfassen zur Gnade [1]). Alle „Lehre" über diese Person kann dabei zunächst ganz seitab bleiben. Wohl kann es nicht ausbleiben, daß das Erlösungserlebnis an seiner Person auch zu einer religiösen Meinungsbildung über sie führen wird. Aber es bedarf nicht der vorherigen Zustimmung zu irgendeiner bestimmten christentümlichen Deutung dieser Person, um unter seine entscheidende Wirkung zu kommen. Diese besteht unabhängig und vor aller solcher Deutung.

Neben dem theoretischen steht der praktische Dogmatismus. Hier handelt es sich um eine Festlegung auf bestimmte religiöse Psychologismen. Genau so und genau dieses muß innerlich durchlebt werden. Dieser praktische Dogmatismus ist wohl vielleicht nicht unduldsamer, aber sicher persönlich aufdringender als der theoretische. Auch er legt — ungewollt — allerlei spezifische Christentumslasten auf. Frei davon werden wir auf dem Boden des Personaltypus in der Erfassung der Christustatsache. Das bedeutet ein klares Herausrücken aus allem Methodismus inneren Erlebens. Wo ein inneres Leben im Mittelpunkt steht, das gerade nicht selber als Schema gemeint ist, da geht es um persönliche Wirkungen und nicht um bestimmte Erlebnismethoden. Rechte Wirkung von Person zu Person ist unschematisch; sie umschließt einen Reichtum innerer Möglichkeiten.

Und so eben vollzieht sich gerade hier das religiöse geforderte Freiwerden von menschlichen Deutungen und Aneignungen der Christustatsache. In der Hülle des Religionswesens kommt zum Leben, was reicher und tiefer ist als alle immer wieder in bestimmten menschlichen Einengungen gefangene Religion.

---

1) Eine ausgeführte Darlegung dessen, wie das Versöhnungserlebnis der Sünden- und Gnadenerfahrung an der Person des Erlösers seine volle Tiefe findet, würde über den Rahmen dieser Darlegung hinausgreifen.

Hölderlins Religiosität. Dionysos — Jesus.

Von
Studienassessor Dr. Hellmuth Bötticher in Breslau.

Wir leben heute in der Krisis einer Zeitenwende: alte Werte zerbrechen oder sind geborsten. Wir müssen nach neuen Gestaltformungen suchen. Fragen werden in uns wach; sie warten nicht und wollen Antwort haben, denn ohne sie können wir nicht leben. Die Notstunde ist furchtbar. An uns ist es, daß sie fruchtbar werde, heilige Weltstunde, da der objektive Weltgeist sich neu offenbaren will. Wir müssen stille werden und schweigsam in uns hineinhorchen; wir müssen uns bereiten und das Organ wachsen lassen, um aus der Bewußtheit unseres Selbst tätig zu werden. Wir müssen wissen um die innerste Wirkkraft und Gestaltform des deutschen Geistes.

Der Germane neigt urtümlich, wie seine früheste Ornamentik schon beweist, zu phantastischer Abstraktion, ist wesentlich amorph, d. i. seelisch-geistig, rückt jedenfalls ab von der Verherrlichung des menschlich sinnfälligen, schönen Leibes. Die sinnliche Erscheinung der realen Gegenstandswelt wird ihm unterwertig, das absolut Geistige das ens realissimum. Kraft dieser eigentümlichen Geistigkeit ist der Germane vorherbestimmt, tiefinnerlich in den Christusgeist hineinzuwachsen, um ihn sofort, schöpferisch aufnehmend, weiter zu gestalten. „Gott ist Blut“ war die Wahrheit des antiken Menschen; „Gott ist Geist“ bedeutet die Formel der neuen Frömmigkeit. Indem die deutsche Seele mit der ihr eigenen Maßlosigkeit die ganze Süße und Schmerzlichkeit der Magie des Extrems kostet, muß sie notwendig die gefährliche Abgründigkeit ihres Webens

im absoluten Geist reiner Innerlichkeit erfahren und nach Überwindung verlangen. Der menschliche Geist, sich lösend vom Gebild, tötet sich selbst; es fehlt ihm an Blut, an sinnlichem Leib.

Und der germanische Geist konnte sich überwinden, seinem grenzenlosen Wesen eignet die geheime Sehnsucht, über sich selbst hinauszulangen, die Sehnsucht, sich irgendwie zu erlösen in Form und Gestalt, mythisch-bildhaft gesprochen: die Sehnsucht Fausts nach Helena. Die tiefe Südsehnsucht des Nordmenschen ist deutsche Schicksalhaftigkeit, deutsche Metaphysik. Die Durchdringung von Christusgeist und Hellasschönheit bedeutet also eine der innersten Lebensfragen der deutschen Seele. Die Geschichte dieses Problems ist die Geschichte des deutschen Menschen, gesehen unter einem bestimmten Sehwinkel.

Immer wieder richtet sich riesengroß diese Frage in ihm auf. Unter den Menschen des deutschen Idealismus wird einer geradezu Blutzeuge dieses erschütternden Ringens: die einsam-wehe Gestalt Hölderlins [1]). Er rang um eine neue Form des deutschen Menschen,

1) Dem 19. Jahrhundert war Hölderlin eine unbegriffene Gestalt. Nur wenige wußten um das Geheimnis seines Wesens: so Ad. Wilbrandt in seiner Biographie Hölderlins (zuerst 1870, jetzt Sammlung „Geisteshelden" hrsg. von Dr. Anton Bettelheim), W. Dilthey in „Erlebnis und Dichtung", Petzold in einem schwer zugänglichen Gymnasialprogramm „Brot und Wein", Sambor 1886/87; auch einzelne Romantiker wie A. v. Arnim, vor allem Bettina v. Arnim in „Die Günderode" Ausg. 1840, S. 242 ff., ihr Bekenntnis zu Hölderlins Sophokles-Uebersetzungen. Nietzsche witterte in ihm den Bruder gemeinsamer Not. Aber erst die geniale, ebenso peinlich-demütige, wie fernsichtig-stolze Forschung Norbert v. Hellingraths hat uns Hölderlin in seiner Ganzheit zu schauen ermöglicht. Seine bei G. Müller erschienene, fragmentarische Gesamtausgabe ist maßgebend. Jetzt ist Hölderlins Zeit erfüllt: dies ist Schicksalssache, nicht Modemache, so sehr es auch bei vielen Mode ist, den „aktuellen" Hölderlin zu zitieren. Von bedeutenden Arbeiten, die sich um Hölderlins Schauart, also um die innerste Schicht seiner Seele, um den Sinn seines Wesens mühen, seien aus der Fülle der Literatur genannt: Fr. Gundolf, Archipelagus, Antrittsrede (jetzt in „Götter und Helden" 1921); W. Michel, Fr. Hölderlin, München 1912; E. Cassirer, Hölderlin und der deutsche Idealismus, in Logos 1918/19 (jetzt in „Idee und Gestalt" 1921); Dr. Cysarz in „Erfahrung und Idee" Wien 1921; E. Bertram, Nietzsche, Versuch einer Mythologie, Berlin 1918; K. J. Obenauer, Goetheanum, internati-

und er zerbrach, als der Unzeitgemäße, der Vor-Zeitgemäße. Damals wie heute war die Zeit fast von eschatologischen Hoffnungen beschwingt; der Tag der Wahrheit schien nahe, da der Weltgeist sich neu offenbart. Jene Höhenmenschen waren von dem demütig-stolzen Bewußtsein getragen, den Sinn der Weltstunde zu lösen (vgl. R. Kroner, Von Kant bis Hegel, S. 1 ff.).

Die meisten Romantiker sanken vorzeitig in sich zusammen, vernichteten sich selbst, voll geheimer Wollust der Selbstzerstörung. Hölderlin zerrieb sich, Opfer und Opferer der Schwelle. War bei jenen noch zu viel Spiel, zu wenig Not-wendigkeit und Ernst der Notstunde in ihrem Tun, fehlte es ihnen noch an der äußersten Helligkeit und Wachheit des Geistes? War bei diesem das tragische Geschick der Vorzeitigkeit schuld, war die Basis noch zu schwach, der Aufflug zu steil? Wenn wir in ähnlicher Not wie sie, besonders wie Hölderlin, auf sie blicken, so schauen wir nicht aus bloß historischem Interesse oder rein ästhetischer Freude, jener kühlen Schau mit Distanz, auf sie, sondern nehmen sie als Vor-bilder, uns selbst und unsre Zielaufgabe zu erhellen. Wir versuchen stets hinter die Gestalt zu den vor-gestaltigen, vor-bildlichen Urkräften in ihr vorzudringen: der Geist, die Idee ist präsent, nur die Gestaltformen in ihren Wandlungen sind zeitig. Dem, der wie Adler kühn kommenden Gewittern vorausflog, erfüllt sich heut die Zeit, seine Weltstunde ist

---

onale Zeitschrift für Anthroposophie und Dreigliederung vom 20. November 1921, 22. Januar 1922, 16. April 1922.

So sehr sich mancherlei Ansätze in den genannten Schriften zeigen, so stellen wir mit aller Nachdrücklichkeit die Frage nach dem urreligiösen und christlich-religiösen Gehalt des klassischen und romantischen Menschen um 1800. Damit ist das Problem der Religion innerhalb des deutschen Idealismus, letztlich das systematische Problem von Religion und Ethik mitgesetzt. Daß aber Begriffsanalyse allein zu den entscheidenden letzten Tiefen nicht bringt, zeigt der überaus feinsinnige Versuch E. Cassirers über „Hölderlin und der deutsche Idealismus“. Hölderlin selbst denkt dieses Problem in seinen schöpferischen Sinnen nicht so sehr begrifflich als vielmehr mythisch-symbolisch im Bilde des Bundes von Dionysos-Jesus, geschichts-räumlich als Antike-Christentum. Die Uebersetzung des Mythisch-Bildhaften ins Begrifflich-Abstrakte würde den geheimen Reiz und die unverlierbare Eigentümlichkeit des Hölderlinschen Geistesringens zerstören, besonders für unsere Schauart, die solche Geisttaten stets vital, unmittelbar schauen will.

da, der Augenblick der Urständ und Leibwerdung in der Gemeinschaft. Sein harrt das Volk. Indem Hölderlin als geschichtliche Aufgabe begriffen ist, wird er aus seiner Einsamkeit erlöst, wird Volk. Erst wenn wir so Geschichte auswerten, vergangene Historie als Wegweisung, gegenwärtige Geschichte als Material der Pflichterfüllung, erweist sich für uns ihr tiefster Sinn. Wir statuieren — mit Goethe — keine Erinnerungen des historisch Gewesenen, „das ist nur eine unbeholfene Art, sich auszudrücken ... Es gibt kein Vergangenes, das man zurücksehnen dürfe, es gibt nur ein ewig Neues, das sich aus den erweiterten Elementen des Vergangenen gestaltet, und die echte Sehnsucht muß stets produktiv sein, ein neues Bessres zu erschaffen" (Goethe zu Kanzler Müller v. 4. Nov. 1823).

* * *

„Jeder wird mit seinem Norden oder Süden gleich geboren, ob in einem äußeren dazu, das macht wenig" (Jean Paul). „Hellas" ist nicht draußen bei Hölderlin, Hellas ist in ihm, in eigentümlicher Gestaltwandlung. Hellas bedeutet für ihn nicht historisches Kennwort, vielmehr magische Formel für das Tiefste, was er gefühlt, das Reinste, was er gedacht, das Wunderbarste, was er gebildet, das Ursprünglichste, was er gelebt hat. Heraklit und Empedokles werden ihm Begegnungen, ihre Geistkräfte scheinen in ihm im ewigen Ringe der Wiederkunft neuer Gestaltleib geworden zu sein, sie erlebt er in seinem Sein als *ἀνάμνησις*, als „Erinnerung" im verborgensten Schacht seiner Seele an früheres Sein, mythisch-legendär geredet, als Urahnen seines Blutes, sich als Urenkel ihres Blutes. Mit seinem leiblichen Dasein freilich ist er in die abendländische Kulturmenschheit seiner Tage hineingeboren. Je stärker er deren Fremdheit in der Spannung zu dieser erfährt, desto inniger weist das Südheimweh des Nordmenschen nach der Gestaltwelt der Antike, nach der Herrlichkeit des schönen Leibes in ihr, desto dringender auch ergeht der Ruf an ihn, diese zermarterte Menschheit zu versöhnen, zu erlösen. Er verliert sich also nicht in Rückschau, er zehrt nicht weibisch von bloßen Erinnerungen vergangener Kulturwelten. Griechentum wirkt göttliche Kraft in ihm, Prophetie. Er übt Fernenschau, schafft sich einen neuen Mythos der Antike, den

er als Vor-bild aufrichtet, weithin sichtbar. Er begreift die gewaltige Lebensnotwendigkeit, in der er und seine Volksgemeinschaft stehen. Den geheimen Sinn dieser entscheidenden Wendung zu erfühlen und tätig zu erfüllen, wird sein Werk; den Schrei dieser Notstunde und die Großheit dieser Weltstunde zu singen, wird sein Beruf.

Dies freilich ist unendlich schwer. Denn er bleibt deutscher Mensch, eben schon in seinem Südheimweh. In der Gestalt der deutschen Kultur aber, der er in seinem Dasein verhaftet ist, webt unlöslich das εἶδος des Christusgeistes. Christusgeist ist anders als griechisches Menschentum, ist restlose Hingabe an den ewigen Urwillen, ist Bejahung des Leidens, der Passion, der Krankheit, ist Kreuzaufnehmen, ist grenzenlose Güte und Liebe aus unendlichem Mitleiden zu dieser so schönheitsfernen, gottgesonderten Erde und der Not unserer Mitbrüder, ist Tatgemeinschaft in seinem Volke. So sehr der Theologe in Hölderlin sich innerlich löst vom Dogma der zeitbedingten Kirchenform, so wenig läßt ihn Jesus los. Er kann einfach nicht an ihm vorübergehen. Auch Jesus ist tief in ihm drinnen, in dem Leidenstiefen und Allgütigen. Dieser Geist ist ihm eingeboren; jene schöne Traumwelt neu zu verwirklichen, dünkt ihm Bestimmung und Schicksal. So wird er gedrängt, je mehr er den Sinn seines Lebens und den tiefsten Grund seines Leidens erkennt, die seelische Durchdringung von Hellas- und Christusgeist zu versuchen, als einziger von den Menschen der Jahrhundertwende, die es mit solcher Helligkeit des Geistes, seelischer Abgründigkeit und tragischer Wucht tun. Darum ringt er ergreifend, daran zerbricht er. Aus der Synthesis soll die neue Volkheit, die er visionär schaut, entspringen. Sie zu schaffen, wählt er sich nicht als willkürliche Aufgabe, es erscheint ihm als sein Amt. Schon die Art, wie Hölderlin dafür lebt, ist religiös.

Demütig-stolz weiß er sich als das „Echo des Himmels", als das Gefäß, bis an den Rand gefüllt mit Göttlichem; er ist nur Priester und Seher des Ewigen, Botschafter und Kündiger des neuen Reiches. Nicht er lebt dieses Leben und baut es wie Goethe zum Kunstwerk, es lebt sich, d. i. ein Unendliches lebt in ihm. Wie soll er dies ertragen? Es muß, vom Irdischen aus gesehen, Fragment werden.

„Das Leben ist das Aufprallen der Botschaft auf die Welt und das Werk Schrei und Seufzer bei diesem Aufprall. Weil das Leben ganz von der Botschaft erfüllt ist, ein sich Darleben eines Willens der Götter, ist das Werk das Geschick des Lebens, ist das ganze Geschick des Lebens im Werk" [1]). Je reiner das Göttliche sich ihm offenbarte, um so dunkler wurde er den Menschen. Wie sollte er ihnen künden! Die letzten Hymnen scheint er nur vor sich selbst hinzusingen, Monologe eines ganz Einsamen, ohne den Gedanken an die Resonanz des Publikums. Je einsamer er den Menschen, desto vertrauter ward er den Göttern. Fast ist es Freundschaft, die er ihnen darbringt.

Deutung der Götter ferner Urzeit — einer Zeit, die doch nicht bloßen Stellenwert im historischen Gange und unsrem Wissen darum besitzt, sondern erfüllt ist von ewigen Kräften, die zeit- und raumlos webend, in Göttergestalten verdichtet sich darstellen — und ganz gegenwarterfülltes Götterleben — weshalb der Seher der Unzeitgemäße ist — und Verkündigung der Wiederkehr des Ewigen — weshalb der Prophet, seiner Zeit vorauseilend, doppelt einsam steht —: es ist alles eins. Hölderlin hat für diese Dreiheit in der Einheit Namen gefunden in einem unvergleichlichen Bruchstück: Rousseau.

Deutung der Fremdlinge der Vergangenheit:

„Vernommen hast du sie, verstanden die Sprache der Fremdlinge,
Gedeutet ihre Seele! Dem Sehenden war
Der Winke genug, und Winke sind
Von Alters her die Sprache der Götter."

Das Kosmische — ganz Gegenwart und doch merkwürdig unfaßbar:

„Des Lebens Überfluß, das Unendliche,
Das um ihn — — und dämmert, er faßt es nie.
Doch lebt's in ihm und gegenwärtig,
Wärmend und wirkend, die Frucht entquillt ihm."

Vorahnung der Wiederkehr des neuen Göttlichen:

„Und fliegt der kühne Geist, wie Adler den
Gewittern, weissagend seinen
Kommenden Göttern voraus."

1) N. v. Hellingrath, Hölderlin, 2 Vorträge, München 1921, S. 51.

„Vor der Zeit! ist Beruf der heiligen Sänger und also
Dienen und wandeln sie großem Geschicke voraus.“

Und die tötende Einsamkeit des Zeitlosen:

„Und mancher übersiehet die eigne Zeit,
Ihm zeigt ein Gott ins Freie, doch sehnend stehst
Am Ufer du, ein Ärgernis den
Deinen, ein Schatten, und liebst sie nimmer.
Klanglos ist's, armer Mann, in der Halle dir,
Und gleich dem Unbegrabenen, irrst du
Unstät und suchest Ruh' . . . .

Die reine Schau treibt ihn aus der Welt, in die Welt die tätige Liebe. Aus der Schauwelt in das Tatreich, Wirker an seinem Volk zu werden, nicht Seher allein zu bleiben, wird der Sinn des geheimen „Stirb und Werde“, das sich in der entscheidenden Wendung seines Lebens offenbar vollziehen will. So ringt er danach, die furchtbaren Spannungen zwischen ihm und ihr zu überwinden, noch in der Niedrigkeit seiner Mitmenschen Göttliches zu begreifen, ja noch mehr, sie nicht bloß zu erkennen, auch anzuerkennen. Der Versöhnung der Gegensätze galt seine letzte Liebe: „jeder hat . . . seinen eigenen Gott, insofern jeder seine eigene Sphäre hat“ [1]). Das verkümmerte Gottesbild der Durchschnittschristen wurzelt doch in demselben objektiven Urgrunde wie seine herrlichen Götter. Zu diesem ist der Urreligiöse durch den Historismus und die dogmatische Theologie seiner Zeit hindurchgestoßen, von beiden völlig frei. „Wenn die andren Gott sagen, meinen sie in ihrer Weise den Gott, den ich schaue, wo nur ihr Wirken und Leiden sich über die Notdurft erhebt, da kann ich ihre Sphäre zur eignen machen, da gibt es eine gemeinschaftliche Gottheit . . .“ „Nie genug hat er von Güte zu sagen der Worte damals und zu bejahen Bejahendes“, es gilt auch ihm. Selbst im Buchstabenglauben erkennt er Göttliches wirksam. Alles verschmilzt im Jubelhymnus: „Alles ist gut.“ „Doch darauf starb er“ . . . (Patmos). Kann der Mensch die Spannung solch gewaltiger Denkanstrengungen ertragen oder wird sie ihn zerreißen? „Glaub es mir, Teuerster! ich hatte gerungen bis zur

1) N. v. Hellingrath, Pindarübersetzungen, Münchner Dissertation 1910, S. 42.

tödlichen Ermattung, um das höhere Leben im Glauben und im Schauen festzuhalten, ja! ich hatte unter Leiden gerungen, die nach allem zu schließen überwältigender sind als alles andre, was der Mensch mit eherner Kraft auszuhalten imstande ist“ [1]). Wir werden seinen Schrei aus der vernichtenden Überfülle des Göttlichen in ihm verstehen:

„O nimm, daß ich's ertrage, mir das
Leben, das göttliche, mir vom Herzen.“ (Der blinde Sänger.)

Aus solchen Leidtiefen wehen Menschentums versucht nun Hölderlin die Durchdringung der seelischen Kräfte des antiken und christlichen Geistes, die er mit den Symbolgestalten Dionysos und Jesus [2]) bezeichnet, zu vollziehen. Nur aus diesen Seelengründen her können wir sein Ringen begreifen.

Allerwege erlebt er das Schmerzvolle solchen Strebens. Das Göttliche selbst offenbart sich im Menschen nur als höchste Lust und tiefstes Leid zugleich. Es erscheint im Schönen wie im Heiligen

1) C. T. Litzmann, Hölderlins Leben mit Briefen. Berlin 1890. S. 461.

2) Solche überkühnen Synthesen wie Apollon-Jesus, Siegfried-Christus, Buddha-Luther trifft man bei den Romantikern nicht selten. Novalis, an Tiefe des Seherblickes einzig Hölderlin verwandt, hat so zusammengeschaut, und noch R. Wagner liebte es, solche wirkungsvollen Gruppen zu arrangieren. A. W. Schlegel in den Berliner Vorlesungen sagt einmal: „Christus ist der Prometheus der Jüngeren, der nicht wie jener alte, im Zwiste mit dem Vater der Götter ein den Menschen verschafftes höheres irdisches Wohlsein mit namenlosen Qualen büßen muß, sondern in innerster Eintracht mit seinem himmlischen Vater freiwillig das Leiden der Menschheit auf sich zusammenhäuft.“ Aber dies muß gesagt werden: was bei Hölderlin Ausdruck innerster Geistigkeit und verzehrenden Ringens ist, das bleibt bei den Romantikern, seinen Zeitgenossen, oft mehr oder minder geistvoll schillerndes Spiel der Erkenntnis, Aperçu. Nah genug muß übrigens, auch äußerlich gesehen, dem griechensüchtigen Theologen Hölderlin die Symmetrie liegen. Und es sei nicht verschwiegen, daß in Augenblicken geringen vitalen Seins und der Ermüdung sich sein Einheitswille auch einmal ins Spielerische verflüchten kann, wenn er — verführerisch genug für den verträumten Grübler — Ossa von os = Knochen dilettantisch ableitet und eine geheimnisvolle Beziehung des Musenberges zur Schädelstätte Golgatha schon im Wort aufweist und die Mythologie synkretisiert, ganz im Zeitgeschmack damaliger romantischer, anfängerischer Mythenwissenschaft (vgl. Hellingrath, K. W. IV, 251, S. 399).

gleicherweis. Darum ist Hölderlins Glaube: „Das Schönste ist auch das Heiligste.“ Er erfährt als sein eigenstes Erlebnis, wie aller Größe und Schönheit, „die aus dem göttlichen Zusammenhang hervorgeht, immer zugleich in uns ein Leiden am Leben mitgegeben ist“ 1).

Schon der junge Hölderlin weiß um das Geheimnis des Schmerzes als notwendiger Bedingung des Aufstiegs zur Reife und Freiheit. Als der leidensfähige Mensch ist er dazu vorherbestimmt.

Der Not ist jede Lust entsprossen
Und unter Schmerzen nur gedeiht
Das Liebste, was mein Herz genossen,
Der holde Reiz der Menschlichkeit;
Es reife von der Mittagsflamme,
Es reife mir vom Kampf und Schmerz . . .“ 2).

Das Leid heiligt Hölderlin und macht ihn grundgütig. „Je unergründlicher er leidet, desto unergründlich mächtiger ist er“, heißt es im Hyperion. Und im Empedokles, dessen Leidensweg dem Passionsgange Jesu von ferne ähnelt: „Es beschleunigten ihm die Schwingen den Flug . . .“ „Es nährt das Leben vom Leide sich und trinkt, wie mein Held, doch auch am Todeskelche sich glücklich“ 3). Fast kann es scheinen, als habe Hölderlin sich im Schaffen der griechischen Gestalt das Ewig-gültige des Martyriums Jesu verdeutlicht. Es ist in ihr soviel christliche Bejahung des Leidens, der Krankheit als hellenischer Höhenwille, Bejahung der ungebrochenen Kraft großer Gesundheit. Was er im Drama als Handlung, gibt er in seinen letzten Hymnen in mythischen Bildern: Jesus wird der Bruder des Eviers Dionysos.

Dionysos — das ist die Gestaltgeburt aller aufquellenden, schaffenden Naturgewalten, die dem sinnenfrohen, erdverbundenen Menschen im Frühling besonders vernehmbar im Blute rauschen und singen. In seinem Blut, allverbunden mit den webenden Weltkräften, am nächsten der *μᾶ γᾶ*, gebiert sich Dionysos neu.

1) W. Dilthey, Erlebnis und Dichtung, 4. Aufl. S. 285.
2) Gedicht „Das Schicksal“ 1793/94.
3) Empedokles II 6.

Dionysos' Gewächs ist der Weinstock; er bedeutet, mythisch geschaut, das göttliche Blut, das ausströmt, lebenzeugend, und zurückflutet, todwirkend: Diastole-Systole als das ewige Gesetz bipolarer Rhythmik eines steten Kreislaufes. Die Rebe wird Symbolform der Durchdringung von Erdfeuchte und Sonnenwärme — aus der Kraft der Gaia und des Helios saugt sie den Saft — ethisch gewertet, der Verschmelzung von fraulicher Weichheit und männlicher Stärke, Empfängnis und Zeugung, Leiden und Jubel. Dionysos selbst ist aller Jubel und aller Schmerz: Jubel im Frühling, wenn die Erde Sprößlinge und Blüten treibt, welche die Sonnenglut zur Frucht reift — der orgiastisch-rauschhafte Dionysos; Schmerz im Winter, wenn alles Pflanzenleben vergeht, und im Dunkel der Todesstarre begraben, das Aeußerste leidet, um im Frühling wieder die Todeshülle zu sprengen — der siegreich zerrissene Dionysos. Als Jesus mit seinem Lieblingsjünger Johannes zusammensitzt auf Patmos bei der Rebe des Weinstocks (Patmos), zieht er geheimnisvoll die unterirdische Verbindung zu Dionysos: Die Rebe ist ja sein Blut, das jener den Menschen als köstlichste Gabe ließ.

Dionysos ist ebenso der unbedingte Ja-sager zu allem Lebendigen, zur ungebrochenen Kraft der Rauschfülle, die freilich am tiefsten ist in schmerzreicher Verzückung, die das Leiden in sich einbeziehen muß, um ganz reich zu sein (diese „Gesundheit" liegt weit ab von dem gutbürgerlichen Begriff), wie zur Schuld, zum Leiden selbst. Seine dunklen, trunkenen Augen starren ins All und Nichts und durchschauen die unheimliche Einheit von Lebensfülle und Leidtiefe, von Leben und Tod und sexueller Ekstase. Das spezifisch Griechische in der Rauschbejahung des Leibes, den Phalluskult, beachtet Hölderlin nicht, bezeichnenderweise will Dionysos in Einigem nicht zu Jesus stimmen. So erscheint der chthonische Gott bei ihm gemütsinniger-eingedeutschter, weniger triebhaft-elementar, weniger dunkel-dämonisch.

Dionysisch ist die alte Tragödie: Das Grundgefühl der alten Tragiker liegt in dem Schauder vor dem eingeborenen Leiden des Menschseins überhaupt, mit dessen Rätsel sie hoffnungslos ringen. Und Hölderlin selbst ist eine vom tragischen Leid gezeichnete und geheiligte Gestalt. Er leidet nicht so sehr am Menschen seiner

Zeit und seines Volkes, er leidet auch nicht so sehr an seinem persönlichen Schicksal, an seinem eignen engen Ich, auch nicht so sehr als Künstler, der nie mit sich zufrieden sein kann; er leidet vielmehr die Tragödie des Menschseins selber, wie er sie im Empedokles mythisch-bildhaft gestalten durfte. Der Dichter identifiziert sich mit dem Leiden der Menschheit, er nimmt es auf sich und trägt es aus grenzenloser Güte und Liebe. Immer wieder braucht die Menschheit solche Leidwesen, mag sie diese auch verkennen und steinigen; sie heißen „Erlöser". So wächst seine eigene Gestalt leise und allmählich ins Christushafte, ins Mythische hinüber. Dionysos und Jesus wesen als Kraft wahrhaftig in ihm. Als Künstler ist er des Dionysos Diener. „Die Dichter sind, wie des Weingotts heilige Priester, welche von Lande zu Lande zogen in heiliger Nacht." [1]) Als Mensch gehört er Jesus. Mensch und Künstler aber suchen die Einheit in ihm. Wohl muß er sich selbst als des Dionysos und Jesu dienender Bruder begreifen; immer freilich naht er sich ihnen mit der Ehrfurcht vor den unendlich Größeren.

So treten sie brüderlich nebeneinander: Dionysos und Jesus. Und doch bleibt irgendwie eine Kluft, wie sie auch zwischen Apollon und Dionysos blieb. Apollon-Dionysos erst ergeben die Ganzheit antiker Seelenlandschaft. Hölderlin ringt nicht minder um die Durchdringung des dionysischen Leidens-Mysteriums und der apollinischen Schönheit, wie um die Einheit griechischer Heiterkeit und christlicher Passion, Gesundheit und Krankheit, um Dionysos und Jesus.

Es kompliziert sich also (ähnlich wie später bei Nietzsche, nur bei Nietzsche deutlicher, bewußter, härter) die christliche Wertung der Passion [2]) in ganz eigentümlicher Weise mit hellenischer Lebenssteigerung. Denn wenn das Sündenbewußtsein als das Gefühl des Gesondertsein-müssens von Gott, ohne welches kein Frommsein, keine Gottbewußtheit möglich wäre, wenn die Bejahung des Leidens, welches Menschsein bedeutet, das man ist und will, nicht bloß zu-

---

1) Vgl. Dr. K. J. Obenauer, Goetheanum, Zeitschrift für Anthroposophie vom 20. November 1921, 22. Januar 1922.

2) Vgl. E. Bertram, Nietzsche, Versuch einer Mythologie, Kap. Krankheit.

fällig erfährt, jenes Kreuzaufnehmen Jesu christlich ist, dann ist das Erlebnis Hyperions und Empedokles', die beide an der eignen Enge und zugleich Ueberfülle ihres Menschtums leiden, christlich — und zugleich unchristlich. Es wirkt spürbar wenig von jenem Christusgeist in ihnen, der (nach einem Goethewort aus den Wanderjahren) „auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen" vermag. Der in der Traumtrunkenheit antiker Schönheit selige Hyperion und der in die erhabene Eiseinsamkeit des Aetna strebende Empedokles wissen urtümlich so wenig von ihm wie Faust. Anders Hölderlin und Goethe selbst, die sich also nicht mit ihren Gestaltgeburten gleichsetzen lassen. Denn in Hyperion-Empedokles ist nicht ein Leiden um sein selbst willen, um der Heiligung oder Gotteskindschaft, noch weniger ein Kult der Passion, worin das christliche Leiden bisweilen wollüstig umschlägt, sondern Krankheit als Kraftquelle zum Höchsten, das strahlenden, nicht tränenden Auges gesucht wird. Das Leid ist Durchgang, als solcher notwendig — diese Not-wenigkeit quillt aber nicht aus der Einsicht eines Resignierten, der gebrochen oder stoisch-hart sich mit dem Jenseits tröstet — bejahenswert, um den Geist der Schwere schneller zu überwinden. Das Ja zum Leben steigert sich nur noch durch die Negation aus Leiden. Das Christliche wandelt sich innerhalb der synthetischen Verhältnisse leise ins Ueberchristliche, das sein Gegenteil in sich aufgenommen hat [1]). Christus wird ins „Heidnische"

1) Goethe in den „Geheimnissen" glaubt die Einheit gefunden zu haben und stiftet dafür das Symbol des Rosenkreuzes, welches, vom Logenwesen stammend, das Problem sachlich einengt; freilich, er leidet nicht am Menschsein selber in dem Maße, d. i. maß-los wie Hölderlin, sondern mehr persönlich, einzeln, am Einzelnen. Und er bewahrt sich, der Mensch des feinen Maßes, vor der Tragik, indem er das Leiden im Kunstwerk gestaltet und zwar spaltet (z. B. Antonio-Tasso), ihm also das Absolute nimmt. Der alte Goethe bekennt im Faust II, daß der Tätermensch die Schauwelt der Antike vergessen muß, um in die neue Gestalt seiner selbst eingehen zu können, daß die Antike etwas ist, das überwunden werden muß, um aus der Sphäre der reinen Imagination in die der göttlichen Inspiration und Intuition einzudringen. Lyrisch weicher, ohne die harten Erschütterungen

hinübergerettet, wird überkühn zum Bruder des Eviers gemacht, der Heilige zum Helden. In die Richtung zur Lösung des Ganzen weist wohl auch sein dunkles Wort: „Die Dichter müssen, auch die geistigen, weltlich sein." Das hellenische Ideal des großen Menschen wird also durch das Medium seiner christlichen Verneinung hindurch bejaht.

Hölderlin wächst mit seinen letzten Hymnen ins Prophetische hinein. Seher sind auf der Stirne gezeichnet, wie in der mythisch bildhaften Deutung Moses' Antlitz leuchtete, als er vom Berge Sinai zu seinem Volke herabstieg. Sein ganzes Schicksal ist damit gegeben: er muß einsam bleiben, furchtbar einsam. „Indessen dünkt mich öfters besser, zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein" (Brot und Wein). In ihm ist einer jener urtümlichen Menschen des „Hier stehe ich, ich kann nichts andres" erschienen. So muß er sein inneres Gesicht aussprechen, daß seine Zeit Frevel und Wahn zu-

---

der Problematik hat Herder in den „Ideen" bereits Antike und Christentum zusammengeschaut, die weiche Gestalt Jesu ist umflossen vom Lichte Platonischer Ideenwelten. Von den zwei knappen Seiten im 17. Buch zehrt eigentlich die deutsche Klassik. Im Problem der Humanität liegt die Frage Antike-Jesus verborgen. Schiller drängt in leisen Ansätzen bisweilen bis dicht daran, schweigt aber merkwürdig stille in sich hinein, sobald man die Aussprache letzter Dinge von ihm erwartet. 70 Jahre später durchlebt Fr. Nietzsche die Tragödie Hölderlins neu, nur schriller. Ihn beschäftigt die Identität des zerschnittenen Dionysos mit dem gekreuzigten Christus, wie Hölderlin kreist sein Geist beständig um das abgründige Problem des siegreich zerrissenen Lebens, bis an seinen seelischen Zusammenbruch. Aber entgegen Hölderlin, den Jesus mehr zieht, schließt sein Ecce homo: „Dionysos gegen den Gekreuzigten." Erwähnt sei, daß auch der Titanengeist Beethovens noch auf dem Sterbebette um die musikalische Bewältigung dieser Ideen rang (10. Symphonie). Mit geringerer Intensität und größerer historischer Wissensbelastung, aber unübertroffener Volkstümlichkeit mühte sich neuerdings wieder Fr. Lienhard um die Synthese im Meister der Menschheit 1919/20. Erinnert sei auch an J. Klingers „Jesus im Olymp", wo — symbolisch sehr fein — auch rein stilistisch die einheitliche Bildwirkung nicht erzielt wird, oder an Ibsens „Kaiser und Galiläer, der für das Antik-Christliche die Formel findet: Pan-Logos, Logos-Pan. Unmöglichkeit der Synthesis erscheint in R. Dehmels „Jesus und Psyche". (Uebrigens lehnt auf dem Klingerschen Bilde Jesus des Dionysos Kelch ab.)

gleich bedeute, muß er seinen Deutschen die große Zuchtrede halten, aber zugleich weiß er auch aus grenzenloser Liebe heraus und glaubt, daß das Ende der großen Versöhnung nahe. Er selbst fühlt sich am Ausgang jener Weltepoche, die mit dem Untergang der Antike und dem Aufgang Jesu begann. Dionysos-Jesus, Jesus-Pan-Logos [1]): so etwa schwingt der zweigeteilte Bogen der Entwicklung. Jesus aber ist der Mittler und Hölderlin der Wegbereiter des neuen dritten Reiches, des Weingottes heiliger Priester, der durch die Lande zieht in heiliger Nacht. Ihn umwittert das Ahnen des Ueberganges, der ein Untergang und Aufgang zugleich ist. So reicht Hölderlin seinem Bruder Jesus über die Zeiten hinweg die Hand, wie Norbert von Hellingrath einmal in überhöhender Steigerung sagt [2]): „Zu diesem Heilandbewußtsein zeigte sich der Grundtrieb von Jugend an, aber in früheren Ausgestaltungen, im Hymnenzyklus, im Hyperion, war seine Stellung wesentlich verschieden von der jetzigen. Dort war er richtend, lehrend in die Welt hinausgetreten, sie zu verbessern, hat er das Ethos feierlich strafenden Tones gefunden für die große Anklagerede des Hyperion, jetzt schwieg Haß und Anklage, alles war gut, unaufhaltsam der göttliche Weltlauf, er aber Verkünder des nahen kommenden Heils." Aus dem herrlich zürnenden Revolutionär, der alles neu machen will aus sich, ist der tiefsinnige, mit dem göttlichen Weltlauf sich eins wissende Seher geworden, der nicht ein Tüpfelchen am Gesetz ändert — denn Gott macht alles neu. Dies ist es: was als Selbstüberhebung erscheinen könnte, dies erhöhte Selbstbewußtsein, das jeder Religiöse hat, haben muß, ist Gottinnigkeit, die ihm Kraft gibt.

In der gewaltigen, Fragment gebliebenen Hymne „der Einzige" legt Hölderlin sein Bekenntnis nieder. Jesus ist des Herakles, auch des Dionysos, des Eviers Bruder. Er schaut seine Gestalt nicht paulinisch, d. h. dunkel-tragisch, der der Schlange den Kopf zertrat und diese Tat erkauft, indem er mit den Schächern am Blutpfahl hing, vielmehr als den Gütigen, blumenhaft Milden, der da etwa naturinnig zu den Blüten des Feldes spricht: „Sehet die Lilien auf dem Felde." Hölderlin schaut ihn in der schlichten Hoheit reiner Menschlichkeit.

1) Pan-Logos (Formel Ibsens vgl. S. 219 unten) = Synthese.
2) N. v. Hellingrath, Pindarübersetzungen, S. 41/42.

Die Schlichtheit, die das Tiefste an der Gestalt unausgesprochen läßt, steigert diese nur um so mehr. Nicht der Messias, wie ihn Klopstock sah, sondern dies einfache Leben, das die tiefste, erschütterndste Tragödie reiner Menschenliebe ist, bewegt den Dichter: er, der den Menschen in unendlicher Liebe helfen will, muß untergehen, und die Menschen, die in ihrer (beschränkten) Weise das Göttlich-Gute bergen wollen, werden an ihm irre [1]). Er weiß, daß diese Gestalt von unsagbarster Poesie und erschütterndster Großheit umflossen ist, je menschlicher er sie sieht. Er war endlich reif dazu, dies zu verstehen und dies Leben zu formen, worin Klopstock völlig versagte: „Reichtum hätt' ich, ein Bild zu bilden und ähnlich den Christ zu schauen, wie er gewesen" ... [2]).

Das fast chaotische Drängen der Grundkräfte, antiker und christlicher, in seiner eignen Brust, bezeichnet das innerste Begehren und Urwollen jetziger Menschen. Hölderlin wird zum Eckstein zukünftiger Frömmigkeitsgestaltung, wenigstens einer gewissen Artung, von den Bauleuten freilich lange verworfen. In dem geheimen Bund von Dionysos-Jesus deutet er wiederum nur sein gesteigertes Idealbild, den Sinn seines metaphysischen Ich, indem er den Ursinn der Weltgeschichte, als des geistigen Makrokosmos, dessen Spiegelung er in seiner mikrokosmischen Monas auffängt, in der Folge und Durchdringung von schönheitsvollem antiken und christlich leidendem Geiste begreift. Er tut es nicht in begrifflicher Analyse, sondern in ahnungsvoll mythischer Form: jener gewaltigen, visionär erlebten Geschichtsphilosophie des Weltgeistes, die den gesamten Gang der Weltgeschichte des Geistes als seiner Entfaltung überkühn im Dreischritt Antike-Jesus-Zukunftsmensch erfolgen läßt. Er verdeutlicht die Synthese, die den Sinn des zukünftigen Menschentums ausmacht, nicht durch Analyse, vielmehr durch Entfaltung in der Zeit, eben der Zeit der Weltgeschichte des

1) Was Hölderlin im Gegensatz Hermokrates-Empedokles andeutete, hat Fr. Nietzsche hart und deutlich ausgesprochen: „So fremd seid ihr den Großen mit eurer Seele, daß euch der Uebermensch furchtbar sein würde mit seiner Güte." (Zarathustra, Von alten und neuen Tafeln.)

2) Einer hat es gestalten können: F. Dostojewski im Großinquisitor der Gebrüder Karamasow.

Geistes: also nicht philosophisch-begrifflich, sondern mythisch-bildlich.

Der helle Tag — Hellas — ist erloschen; die Nacht ist hereingebrochen, die Zeit der Entrückung und Ferne der Götter wie der Sehnsucht der Menschen, die Zeit des müden Schlummers und des Wartens auf die Erfüllung. Jesus ist an der Grenze der Nacht geboren, der „Fackelschwinger" hat ein Feuer angezündet, sein Sakrament als Zeichen für die lange Nacht gestiftet (diese „Nacht" steht der „Nacht" der Romantiker fern!). Aber die Nacht ist die Mutter des neuen Tages, wo der Christus die Lichtgestalten in verjüngter Schönheit heraufführen wird, wenn das Jahr der Seele im Schicksalsring vollendet sein wird [1]).

Jesus scheint der letzte Gott, die letzte mythische, übermenschlich große Gestalt („Gipfel und Ende der alten Götterwelt" sagt in leichter Abänderung des Gedankens A. W. Schlegel). Als die Götter flohen und die Welt seelenlos ward und das große Trauern auf der Erde begann, da erschien zuletzt ein stiller Genius, himmlisch tröstend, und ließ zum Zeichen seiner Erdenfahrt zwei Gaben, die Abendmahlssymbole. Brot und Wein werden sofort mythisch geschaut und ins Reich kosmischer Kräfte einbezogen. „Brot ist der Erde Frucht, doch ist's vom Lichte gesegnet" . . [2]). Dionysos steigt selbst in die Unterwelt, die Nacht mit dem Tage versöhnend, den Götterlosen aus reiner Liebe in die Finsternis des Schattenreiches hinab die Spur der Götter zu bringen. Jesu Christi Himmelfahrt und Orpheus' Hadesgang und Dionysos Unterweltsfahrt dämmern in eins zusammen. Jesu Gotteskindschaft und griechisches Menschentum als reife Frucht Hesperiens d. i. des Paradieses werden ungeheuer kühn identisch gedeutet. Und Hölderlin glaubt mit der ganzen Inbrunst des Sehers und gottestrunkenen Propheten daran, daß in Erfüllung gehe, was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt: „Siehe, wir sind es, wir: Frucht von Hesperien ist's. Wunderbar und genau ist's, als an Menschen erfüllet, glaube,

1) Vgl. Petzold, Brot und Wein, Gymnasialprogramm v. Sambor 1886/87.

2) „Brot und Wein" vgl. auch Patmos Zeile 82 oder die Abendmahlseinsetzung im „Empedokles".

wer es geprüft!“ Er hatte am tiefsten gelitten, nun hoffte er am innigsten, reinen Herzens. Ueberall sah er neues Leben sprossen, das Chaos schien sich zu ordnen, das Dunkel zu lichten. Novalis' Christenheit und Europa kam heraus. Aber die Stunde bleibt ungenützt, die heilige. Die Romantiker zerbrachen in sich aus ungezügelter Ueberfülle des Geistes, der Wille war gelähmt durch Gefühlsnarkotiker. Ein herzloses Schicksal zerstreute seine romantischen Mitstreiter. Wirklich war „sein kühner Geist, wie Adler den Gewittern, weissagend den kommenden Göttern vorausflogen“, weit voraus. Wir sind herzlos, Schatten, wir leben noch nicht in dem gotterfüllten Alleinsgefühl mit der Allkraft. Die Unmittelbarkeit und Gegenwärtigkeit (im Goetheschen Sinne) des wahrhaften Lebens ist zerbrochen und noch nicht neu geworden. Noch harrt die Zeit der „Starken zu höchsten Freuden“, denen zur Freude mit Geist das Größere nicht zu groß ist inmitten der Menschen, die Zeit, welche erfüllt ist, wenn „unser Vater Äther, erkannt, jedem und allen gehört.“ „Aber indessen ist gekommen der Fackelschwinger, des Höchsten Sohn, der Syrier, mitten unter die Schatten herab.“ Und selige Weise sehen's: ein Lächeln aus der gefangenen Seele leuchtet „dem Lichte tauet ihr Auge noch auf“, das wilde Tierisch-Triebhafte wird besänftigt. Welch gewaltiger Aufriß der Weltgeschichte der Seele, dogmenlos, begriffslos, in mythischer Schau und mystisch dunkler, farbsatter Sprache, die der ermattende Genius dichtet (Brot und Wein).

Die Hellsicht des Todessüchtigen läßt letzte Geheimnisse schauen; die hohe Euphorie, bevor das Individuum die Grenze seines Ich sprengt, klingt an: „Denn alles ist gut; drauf starb er und Vieles wäre und Liebes zu sagen.“ Unwillkürlich liest der rückschauende Betrachter diese Worte als deutende Vorahnung Hölderlinschen Geschicks. Die selige Trunkenheit des Scheidenden ist bereits in dem hinübergehenden, bisweilen orphisch-dunkel dichtenden Hölderlin. „Alle Scheidenden sprechen wie Trunkene und nehmen gerne sich festlich“ hieß es im Hyperion. So dichtet er noch einmal im Patmos die Leiden Jesu. Da erblickt er „den Sohn des Höchsten“ als den „Gewittertragenden“, der „unter seines ewigen Vaters stillem Zeichen am donnernden Himmel“ unter dem Bogen des

Friedens steht — Christus — sein Leben lang. Jesus ist umstrahlt von der heiteren Schönheit des Olympiers und nimmt dennoch das göttliche Leiden freiwillig auf sich, sich erniedrigend, „den gewitterstrahlenden Zepter zerbrechend.“ Das ist das unfaßliche Mysterium: „wenn aber stirbt alsdann, an dem am meisten die Schönheit hing, daß an der Gestalt ein Wunder war....“

Aber grauenvoll: so sehr Hölderlin weiß, „der dich zeugte, dein Vater, ist derselbe...“, so sehr er sich um den Einklang des Christlichen mit dem Antiken müht, immer bleibt in seinem Herzen eine Dissonanz: „Es hindert aber eine Scham mich, Dir (Jesus) zu vergleichen die weltlichen Männer.“ „Voll von Trauern ist meine Seele.. daß, dien' ich einem, mir das andre fehlet....“ (der Einzige). Und im Patmos:

„Denn Opfer will der Himmlischen jedes,
Wenn aber eines versäumt ward,
Nie hat es Gutes gebracht.
Wir haben gedienet der Mutter Erd
Und haben jüngst dem Tagesgotte gedient.
Unwissend: der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,
Am Meisten, daß gepfleget werde
Der feste Buchstab und Bestehendes wohl gedeutet...“

Er scheint bereit, sein Innerstes furchtbar schmerzlich zu opfern, um leben zu können; hart und heilig-nüchtern will er in der Krisis werden. „Rückwärts soll die Seele mir nicht fliehen, Denn tödlich ist's; und kaum erlaubt, Gestorbene zu wecken“ (Germanien).

Hölderlin durchlebt die abgründige Erschütterung des Nicht-Einen-Könnens. Ihn martert die überschuldhafte Schuld seines eigenen Ich, die sein tragisches Schicksal ward:

„Ich weiß es aber, eigne Schuld
Ist's. Denn zu sehr, o Christus, häng ich an dir
Wiewohl Herakles' Bruder“...
„Es hänget aber an einem
Die Liebe.....“

Die Durchdringung der seelischen Kräfte, die mit den Symbolgestalten Jesus und Dionysos bezeichnet sind, bildet den Sinn der kommenden Menschheitsform, wenigstens unsres Erdstrichs. An

ihrem Gelingen hängt das Schicksal. Hölderlins Hymnen sind Wegweisung, keine Erfüllung, wie er selbst kein Erlöser ist: Prophet, nicht Heiland. Denn er ruht nicht in der Sicherheit der entscheidenden Klarheit, die in der Tat zeugend wird. Können sie sich vielleicht deshalb nicht durchdringen, weil sie in Hölderlin selbst verschieden tiefen Seelenschichten angehören, Dionysos noch zu sehr als Bild jener imaginären Traumwelt angehört, die er in seiner jetzt beginnenden, entscheidenden Wandlung abzulösen sucht, Jesus aber als Wirkkraft schon ganz der letzten intuitiven? (Bezeichnenderweise kommen beide nur im reinen Schauraum seiner mythischen Geschichtsgesichte zusammen.) So sehr sich Hölderlin müht, es erfüllt sich auch an ihm als abendländischem Menschen das Schicksal, Antike nur als Traumwirklichkeit haben zu dürfen, nie als Tatwirklichkeit, von minderer Realität und Intensität als das ens realissimum des Christusgeistes (vgl. Faust II, dazu K. J. Obenauer, Der faustische Mensch, 1923).

Jesus zieht ihn mehr als Dionysos ... So tritt er auf seiner Jesus-suche als „fremder Gast" unter seine Götterbrüder. Antike erscheint auf einmal in christlicher Brechung, wie sonst das Christliche in antiker Prismenstrahlung. Der Zweiseelenhafte weiß sich selbst als der Formlose, Maß-lose, als der deutsche Mensch des „darüber hinaus", was deutsche wie Hölderlinsche Schicksalhaftigkeit ist:

„Nie treff ich, wie ich wünsche, das Maß."

Und erschütternd in seiner Gottgelassenheit die tragische Ironie, die das Tiefste Sophokleischer Tragik vielleicht hinter sich läßt, weil Hölderlin seine eigne Tragödie berührt: „Ein Gott weiß aber, wann kommet, was ich wünsche, das Beste."

Schon umschwebten ihn die Dämmerungen der Geistesnacht, eben als er die andre „Hälfte des Lebens" [1]) beginnt. Es war im 36. Jahr seines Lebens. Es scheint ein geheimnisvoll-offenbares Gesetz des Lebens, wonach die großen Entscheidungen des Schöpfermenschen sich im 4. Lebensjahrzehnt, oft im 36. Lebensjahr, vollziehen [2]).

---

1) Vgl. das Gedicht „Hälfte des Lebens".
2) Z. B. Goethe, italische Reise; Schiller, Kantstudien, besonders

Hölderlin zerbrach in der Krisis, die sein gesamtes ferneres Leben bestimmen sollte. Goethe hat die unvergleichliche Kraft, das panische Chaos, welches ihm katastrophal droht, zu bändigen und in die höchstmögliche Form reiner Menschlichkeit umzuformen. Hölderlin fällt ins Kosmische zurück. Er scheint wie ein Dämon, zu dessen Bild, wenn er irdisch weiterlebt, der Wahnsinn notwendig gehört [1]). Goethe ragt wie die Urgestalt bis zu Ende gelebten, ganz erfüllten Menschtums.

Aber der Tod entbindet neues Leben. Aus dem Untergang löst sich frei und groß sein Werk: Das ist der neue Mensch, die Prophetie des neuen Menschen. Es ist nicht mehr „die schöne Seele" der Klassiker, der „humane" Mensch, dessen Gestalt immer etwas gedämpft, leise ist, der sein Innerstes zum Maß der Harmonie geformt, also in sich zurückgenommen hat. Der neue Mensch ist der Erschütterte, der Maß-losere, nicht von der Gerundetheit jenes, aber von ungebändigterer Wucht und Härte und freiwilliger Leidbejahung und kosmischer Weite, nicht der Mensch beseelt von der Schönheit der ruhigen Linie, verhaltener Kraft, sondern getrieben und durchglüht von der Schönheit barocker Kraftentladung, hingegeben lebend aus Tiefen einer symbolloseren Religiosität. So erscheint er in der Welt dieser Kunst, die völlig losgelöst von der Vitalität Hölderlins ruhig und sicher in sich ruht. Das Werk kann sich vom Schöpfer lösen, ohne an Eigenlebendigkeit zu verlieren, weil es ganz gefüllt ist mit seiner Kraft. Das Sein des Werkes ist die gesteigerte, zum Idealfall überhöhte Form seines persönlichen

---

deutlich Fr. Nietzsche im Ecce-homo: „Das Glück meines Daseins, seine Einzigkeit vielleicht, liegt in meinem Verhängnis: ich bin, um es in Rätselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt . . . Mein Vater starb mit 36 Jahren: er war zart, liebenswürdig und morbid . . . . — eher eine gütige Erinnerung an das Leben, als das Leben selbst . . . im 36. Lebensjahr kam ich auf den niedrigsten Punkt meiner Vitalität, . . . man gebe nichts darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich aufhörte, Pessimist zu sein. — Ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie" (W. 15, 9).

1) Vgl. N. v. Hellingrath, Hölderlin. 2 Vorträge (Vortrag II). Vgl. S. 212 unten.

Seins, d. i. schicksalhaften Geistes. Das Subjekt, das sich schier restlos erfüllt im Werk, objektiviert sich und wird durch das Werk in die Ordnung der objektiven Vernunft hineingehoben. Und es offenbart sich, daß im schöpferischen Leben das Gezeugte noch größer sein kann, als der Zeuger. Das Werk erhöht seinen Schöpfer, hebt ihn selbst in den mythischen Kreis, dem es angehört, so noch einmal auf höherer Stufe den Wechselbezug von Schöpfer und Werk verdeutlichend.

„Eins zu sein mit allem, das ist Leben der Gottheit", hatte Hyperion bekannt. Und es wartet sein die längst bereitete, die neue Stunde, „nun nicht im Bilde mehr"..., wo sich erfüllen soll: „Im Tode find' ich den Lebendigen." Er hat sich kühn zu des Dionysos und Jesu Bruder gesteigert. Das ist der höchste Augenblick, dem nach Menschenurteil Wahnsinn, nach göttlichem Gottentrücktheit folgt. Darin aber ist das Ende beschlossen. Eins zu sein mit Gott bedeutet Tod als Einzelwesen. Die Tragödie hat sich erfüllt. Aber Dionysos, der Gott der Tragödie, und Jesus, der Menschenheiland, die in ihm weben, bleiben ewig.

Damit ist das Letzte ausgesprochen, was eine Kritik erzielen kann, die nicht auseinander-setzt, zerlegt, indem sie von außen beurteilt, sondern die vollendet, zuendedenkt, indem sie von der Idee her schaut, die selbst aus dem Kreise der reinen Bildschau in das Bereich der gestaltlosen, vor-bildlichen Gestaltkräfte zurückzubringen versucht.

Kritische Berichte.

Religionswissenschaftliche Literatur, 2. Teil.

Von

Professor D. Hermann Faber in Tübingen.

3. Wir wenden uns nunmehr zu den Problemen der eigentlichen religionsphilosophischen Arbeit. Dabei steht die Wesens- und die Wahrheitsfrage im Vordergrund.

In der Bestimmung des Wesens der Religion dreht sich die religionsphilosophische Diskussion hauptsächlich um 2 Problemkomplexe, einmal um den Erlebnis- und Erfahrungscharakter der Religion und sodann um die Feststellung des Verhältnisses von Religion und Kultur im weitesten Sinn. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den ersten Punkt richten, so bemerken wir zunächst eine Linie der Gedankenentwicklung, auf der sich im Anschluß an Schleiermacher Männer wie Otto, Scholz und Wobbermin, aber auch Brunstäd und Görland bewegen.

Otto versucht das eigentümliche Wesen des Numinosen so zu bestimmen, daß er von der besonderen Gemütsbestimmtheit ausgeht, die dann eintritt, wenn das Heilige erlebt wird. Nur von diesem Gemütsreflex des Numinosen, also von der religiösen Erfahrung aus, läßt sich nach seiner Auffassung das Wesen des religiösen Vorgangs feststellen. Wie wäre es denn sonst möglich, zu religiösen Aussagen zu gelangen, wenn das Heilige nicht vorher irgendwie erlebt würde? Gerade in den „Aufsätzen" wird dieser Standpunkt noch einmal mit aller Bestimmtheit vertreten: „Daß in aller religiösen Untersuchung, statt hochfliegender Spekulation, mit Schleiermacher zunächst der Weg der Selbstbesinnung zu gehen sei, nämlich der Besinnung auf die religiöse Erfahrung selber, so wie wir sie in uns und mehr noch in den Mustern und Typen religiösen Erfahrens vorfinden, das ward mir klar von der Zeit an, als ich versuchte, mich selber über das Wesen des Reli-

giösen und des Christlichreligiösen ins Klare zu bringen... Lange bevor wir philosophieren oder theologisieren, ist ja das Leben selber und das Erfahren und Besitzen am Werke, ist unser sittliches und religiöses Erfahren und Erkennen tätig“ (a. a. O. S. VI).

Auf demselben Standpunkt steht auch Heinrich Scholz, dessen „Religionsphilosophie“ (2. neuverfaßte Ausgabe, Berlin, Reuther und Reichard 1922) das Muster einer klaren, sorgfältigen und tiefdringenden philosophischen Behandlung des Problems der Religion ist, wenn auch die starke Orientierung an den mystischen Erlebnissen einem letzten Erfassen religiöser Gegebenheiten noch hinderlich ist und wenn auch auf der anderen Seite die Aengstlichkeit, mit der er sich vor Verstößen gegen das philosophische Denken hütet, vorerst noch einen mehr gesetzlichen als einen freien, ungezwungenen Charakter hat und eben darum die letzte Reife philosophischer Geisteshaltung noch vermissen läßt. Auch Scholz hebt also den Erlebnischarakter der Religion deutlich hervor, wenn er auf die Naivität vieler Analysen der Religion hinweist, die ohne weiteres vom Gottesbegriff ausgehen, anstatt zu erkennen, daß die erste und wichtigste Aufgabe jeder eindringenden Analysis die Herleitung dieses Begriffs sein muß. Der Versuch der Herleitung dieses Begriffs aber führt notwendig zum Begriff der Erfahrung. Nur wenn es eine bestimmte Erfahrung, eine bestimmte Erlebnisform gibt, der man einen ganz spezifischen, eben einen religiösen Charakter, zuschreiben muß, nur dann läßt sich das Wesen der Religion sachgemäß bestimmen (a. a. O. S. 89 f.).

Dieselbe Betonung des Erlebnis- und Erfahrungscharakters der Religion finden wir aber auch in dem zwar etwas breit angelegten und mit religionsgeschichtlichem Stoff etwas überladenen, aber durch wohltuende Klarheit und vornehme Sachlichkeit ausgezeichneten Buch von Georg Wobbermin über „Das Wesen der Religion“ (Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode, Bd. II, Leipzig, Hinrichs 1921). Wobbermin geht in seiner Untersuchung von der Schleiermacherischen Analyse in § 3 und § 4 der Glaubenslehre aus und übernimmt in wesentlichen Punkten die dort entwickelten Gedanken, wenn er sie auch da und dort umgebildet und ergänzt hat. Aber die Grundvoraussetzung ist doch die, daß das Wesen der Religion nur bestimmt werden kann von den Momenten aus, die in der religiösen Erfahrung gegeben sind. Diese Gedanken stellen übrigens die Linie dar, auf der sich auch sonst die religionsphilosophische Forschung bei der Erörterung dieser Fragen bewegt. Doch erhebt sich allerdings neuestens gerade an diesem Punkt eine heftige Polemik, die gegen den Psychologismus und Subjektivismus sich wendet und für einen theologischen Ob-

jektivismus und eine religiöse Gegenstandstheorie sich ausspricht. Das kann in verschiedener Weise geschehen, entweder so, daß man in der Betonung des Erlebnischarakters der Religion direkt eine Verfälschung der Religion sieht oder nur so, daß man die Untersuchung der religiösen Erfahrung als Ausgangspunkt für die Bestimmung des Wesens der Religion für ungeeignet hält.

In diesem letzteren Sinn ist das große Werk Max Schelers: „Vom Ewigen im Menschen" durchzogen vom Kampf gegen Schleiermacher, Otto und Wobbermin. Ihren Hauptfehler sieht Scheler darin, daß bei ihnen das Objektive ins Subjektive umgebogen werde, daß Gott und das Heilige nur als eine subjektive Vernunftkategorie erscheine, nicht aber als ein „ontisch ursprüngliches Gebiet" (a. a. O. S. 591). So tadelt Scheler z. B. an Otto, daß er „trotz andersartiger phänomenologischer Ansätze zur Wesensbestimmung des Heiligen" am Schluß seines Buches doch wieder zurückfalle in eine an Kant und Fries orientierte Auffassung dieses Heiligen als einer subjektiven Vernunftkategorie, die dem gegebenen Sinnesmaterial „aufgeprägt" (also nicht als Gegenstandsbestimmtheit vorgefunden) werde" (S. 347). Diese ganze Auffassung ist aber für Scheler sowohl aus religiösen als aus philosophischen Gründen zu bekämpfen. Um den religiösen Mangel zu bezeichnen, charakterisiert er sie als Fideismus, d. h. als „Lehre von einem Glauben ohne objektives Glaubens- und Heilsgut" (S. 364) und versucht nachzuweisen, wie von hier aus konsequenterweise jedes Dogma, also wichtige Stücke der Frömmigkeit aufgehoben und zerstört werden (S. 594 ff.). Aber auch aus philosophischen Gründen ist dieser Standpunkt Schleiermachers und Ottos für Scheler unbefriedigend. Denn dieser „erkenntnistheoretische Subjektivismus" (S. 363) reicht nicht aus, um diejenigen Interessen zu befriedigen, von denen gerade die neueste philosophische Arbeit bewegt ist. Diese Interessen aber gehen vor allem auf die Erfassung des Objekts, des Gegenstands. Darum muß der religiöse und erkenntnistheoretische Subjektivismus durch einen Objektivismus, der Psychologismus durch eine religiöse Gegenstandstheorie ersetzt oder mindestens unterbaut werden, durch eine „Sachphilosophie", die „unter methodischer Leitung des Satzes vom Primat des Seins vor dem Erkennen" ihre Probleme behandelt. (Scheler, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in Witkop, Deutsches Leben der Gegenwart, S. 129). Diese Sachphilosophie hat ein neues Erkenntnisprinzip, das erst in der Philosophie der Gegenwart allmählich wieder zur Geltung kommt, es ist „die auf die augustinische Tradition zurückgehende, in den Oratorianerkreisen von Port Royal heimische Lehre von einem natürlichen unmittelbaren Wissen um Gott oder doch um das Göttliche"

(Vom Ewigen im Menschen, S. 600). Durch dieses Erkenntnisprinzip allein wird eine „Wesensontologie des Göttlichen“ erreicht, die allen Fideismus und Subjektivismus zerstört und eine objektive Grundlage für alle Religionswissenschaft abgibt.

Eine Kritik dieser Gedanken Schelers hätte sich zunächst mit der zweifellos falschen Deutung der Auffassungen Schleiermachers und Ottos zu befassen. Daß es Otto in letzter Linie nicht am Akt, sondern am Gegenstand gelegen ist, das betont er selbst noch einmal in dem Vorwort zu den „Aufsätzen“, wo er dankbar darauf hinweist, daß auch Heinrich Rickert in der vierten Auflage seines Werkes: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ die Tendenz seiner Untersuchungen so aufgefaßt habe: „Nicht der psychische Akt, sondern sein Gegenstand, das Heilige, wird im Numinosen aufgezeigt“ (Rickert, S. 557). Eine Kritik der Gedanken Schelers hätte sodann den sehr anfechtbaren erkenntnistheoretischen Grundsatz dieser neuen Sachphilosophie zu untersuchen und die Lehre von der „materiellen Erkenntnisquelle für die natürliche Theologie“ zu beurteilen. Aber dieses Unternehmen würde uns in diesem Zusammenhang zu weit führen. Es kam hier mehr auf die klare Herausarbeitung des Gegensatzes an, in dem eine neuere Gruppe von Religionsphilosophen, besonders Scheler, zu der Hauptlinie der religionsphilosophischen Gedankenentwicklung der letzten Jahre sich befindet. Auf protestantischer Seite scheint übrigens neuestens Karl Girgensohn etwas Aehnliches wie Scheler anzustreben, wenn er in seiner Leipziger Antrittsvorlesung (Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie) einer „in sich geschlossenen und begründeten Lehre von der objektiven Gültigkeit der religiösen Erfahrung“ das Wort redet, womit er freilich nur sehr undeutlich das ausdrückt, was er eigentlich will. Aber die allgemeine Richtung, in der er das Ziel sucht, tritt dann doch ganz klar hervor, wenn er hinzufügt: „Das Bedeutendste, was ich bisher sehen kann, ist der aus der neuen Phänomenologie Husserls hervorgewachsene Versuch Max Schelers zur Neubegründung einer Religionsphilosophie, der nun freilich auch Vieles allzusehr vereinfacht und allzuschnell in traditionelle Bahnen zurücklenkt“ (a. a. O. S. 33). Wie sehr dieses letztere Bedenken zutreffend ist, hat besonders Ernst Tröltsch hervorgehoben, der in einer sehr ausführlichen Analyse (Der Historismus und seine Probleme; Ges. Schriften, Bd. III, S. 603 ff.) die Religionsphilosophie Schelers eine „groß gedachte Apologetik des Katholizismus“ nennt. Uebrigens haben wir von katholischer Seite die ausführlichste und eingehendste Kritik Schelers erhalten in den beiden kenntnisreichen und scharfsinnigen Büchern von Erich Przywara S. J. (Religionsbegrün-

dung: Max Scheler-J. H. Newmann. Herder, Freiburg 1923) und Jos. Geyser (Augustin und die Religionsphilosophie der Gegenwart. Münster 1923).

In dem eben besprochenen Kampf gegen den Psychologismus befindet sich auf der Seite Schelers, ja sogar weit über ihn hinausgehend, auch ein schweizerischer Theologe, der, aus dem Kreis um Ragaz, Barth und Gogarten herausgewachsen, der bedeutendste philosophische und systematische Kopf dieser Gruppe ist, Emil Brunner (Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tübingen, Mohr 1921, [2] 1924; Die Grenzen der Humanität. Tübingen, Mohr, 1922. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 102). Sein leidenschaftlicher Kampf gilt dem „theologischen Paganini Schleiermacher" und der durch ihn beeinflußten modernen Theologie, die freilich nach seiner Meinung eher Religionspsychologie als Theo-Logie ist. Die todbringende Gefährlichkeit der gegenwärtigen theologischen Situation erblickt er in dem Tatbestand, daß mit der Einführung des romantischen Lieblingsbegriffs des religiösen Erlebens die Religion vermenschlicht und der Glaube totgeschlagen worden ist, weil mit innerer Notwendigkeit hier religiöses Erleben mit göttlicher Gnade verwechselt werde. Alles religiöse Erlebnis nämlich, so behauptet Brunner, glaubt an sich selbst und sieht auf sich selbst, nicht aber auf Gott. Darum hält er es für „dringend nötig, angesichts der Entfesselung des dionysisch-asiatischen Elementes in der Religion, angesichts der Hochkonjunktur der mystisch-romantischen Frömmigkeit und verwegener religiöser Metaphysik die ernüchternde Erinnerung an die Bloßmenschlichkeit alles religiösen Erlebens anzubringen" (Die Grenzen der Humanität, S. 3). Dieser „Bloßmenschlichkeit des religiösen Erlebens" setzt Brunner dann den „Glauben" entgegen und erblickt in ihm die wahre religiöse Grundkategorie.

Wenn man aber näher zusieht, so liegen dieser Ablehnung der religiösen Erfahrung und des Erlebens und ihrer Ersetzung durch den Glauben vier Voraussetzungen zugrunde, die sich schwerlich werden aufrechterhalten lassen. Die erste Voraussetzung ist eine sehr willkürliche und einseitige terminologische Fixierung des Ausdrucks „Religion". Dieser Begriff soll nämlich nur den Inhalt, genauer den Gegenstand des Glaubens, „das, worauf der gläubige Mensch sich bezieht", bedeuten und durch die folgende Erklärung genauer präzisiert sein: „Religion ist dann das Erste, Begründende und Richtende, aber eben darum auch ein nie Vorhandenes, immer nur als „Wort" Beziehungspunkt des Menschen, Gegenstand des Glaubens" (a. a. O. S. 22). Aber das, was hier gemeint ist, heißt man doch sonst Gott und nicht

Religion. Wird vollends diese Verwechslung von Gott und Religion nicht konsequent durchgeführt, so ist klar, daß eine heillose Verwirrung und eine völlig schiefe Betrachtung entstehen muß. Die zweite Voraussetzung ist eine Karikatur der gegenwärtigen theologischen Arbeit. Denn wenn der von Schleiermacher ausgehenden modernen Theologie von Brunner ins Gedächtnis zurückgerufen wird, daß der Glaube „nicht an sich, sondern über sich hinaus" glaubt (a. a. O. S. 26), so fragt man sich unwillkürlich, welcher ernsthafte Vertreter deutscher Theologie es denn eigentlich nötig gehabt hat, sich das von Brunner sagen zu lassen. Daß der Glaube seiner Intention nach auf Gott geht, das zu bestreiten ist weder Schleiermacher[1]), noch Ritschl, noch Otto, noch Wobbermin eingefallen. Als dritte Voraussetzung liegt der Brunnerschen Gedankenentwicklung eine Verwechslung zweier verschiedener Gesichtspunkte, des religiösen und des psychologischen, zugrunde. Das zeigt sich vor allem da, wo Brunner den Satz aufstellt: „Das erste ist, daß Gott uns sieht, daß wir von ihm auf ihn bezogen sind; erst das zweite ist unsere Beziehung auf ihn" (a. a. O. S. 25). Diese Aussage ist nämlich richtig und falsch. Richtig ist sie, wenn hier eine religiöse „Rangordnung" gemeint sein soll, die etwa durch den Satz erläutert werden könnte, daß Gott es ist, der sich von uns finden läßt und daß wir ihn gar nicht suchen würden, wenn wir nicht von ihm gesucht worden wären. Unrichtig ist aber jene Behauptung Brunners, wenn damit das Zustandekommen der religiösen Aussage: „Gott sieht uns" beschrieben werden soll. Denn diese Aussage kommt nur dann zustande, wenn der Mensch, der diese Aussage macht, zuvor etwas davon „gespürt" (Luther) oder erfahren hat, daß Gott ihn sieht. Denn woher sollte er sonst etwas davon wissen? An diesem Sachverhalt wird auch nichts durch die kategorische Erklärung Brunners geändert, daß es sich gerade umgekehrt verhalte (a. a. O. S. 22). Endlich ist noch eine vierte Voraussetzung zu nennen, von der die Ausführungen Brunners bestimmt sind. Es ist der erkenntnistheoretische Grundsatz, „daß unsere Bewußtseinsakte Gott nie ergreifen" (a. a. O. S. 25), dem zur Begründung der andere Satz hinzugefügt wird: „Wir reichen mit nichts, das unser ist, aus der Atmosphäre von Tod, Unrecht und Sünde hinaus, auch nicht mit unserem frommen Bewußtsein" (a. a. O. S. 26). Hier aber bleibt entweder unklar, wie wir überhaupt zu religiösen Aussagen kommen, oder aber hat Brunner, falls der Sinn seiner Worte in dieser Richtung zu suchen sein sollte, es unterlassen, deutlich und bestimmt den Unterschied vom „natürlichen" und „geistlichen"

---

1) Daß es sich anders verhalte, hat Br. auch in seinem neuen Schleiermacherbuch: „Die Mystik und das Wort" (J. C. B. Mohr, Tübingen 1924) nicht nachweisen können.

Menschen hervorzuheben; aber auch im letzteren Fall muß irgendwie ein Weg vom Bewußtsein des Menschen zu Gott führen, wenn wir überhaupt von ihm reden wollen. So sympathisch der Ausdruck solcher Gedanken ist durch das religiöse Pathos und den tiefen Ernst der religiösen Ergriffenheit, die dahinter stehen, so wenig sind sie doch selbst geeignet, die theologische Position Schleiermachers und seiner Nachfolger unmöglich zu machen. Es zeigt sich vielmehr gerade auch hier, daß der so laut verkündigte Fortschritt über Schleiermacher hinaus meist einen bedenklichen methodischen Rückschritt bedeutet.

Auf eine zweite Problemgruppe wird in der heutigen religionsphilosophischen Diskussion viel sorgfältige Arbeit verwendet, auf die Bestimmung des tiefsten Wesens der Religion im Unterschied von der Kultur und anderen außerreligiösen Werten. Im Mittelpunkt der Erörterungen steht hier der Begriff des Unirdischen, in dem das charakteristische unterscheidende Merkmal der Religion gegenüber der Kultur gesehen wird. Schon Otto hatte mit dem schärfsten Nachdruck auf das „ganz Andere" als das bezeichnende Moment am numinosen Objekt hingewiesen und an dem mystischen Begriff des „epekeina" gezeigt, wie das „ganz Andere" hier nicht nur gegen das Natürliche und Weltliche, sondern sogar gegen das Sein und das Seiende selbst in Gegensatz gestellt und schließlich das „Nichts" genannt wird. Dieselbe Betonung des unirdischen Charakters der Religion finden wir dann in der noch stärker an der Mystik orientierten Religionsphilosophie von Heinrich Scholz wieder. Gerade in der zweiten Auflage seines Buches hat Scholz diese Tendenz der „Befreiung der Religion von den Ansprüchen einer sich selbst überschätzenden Kultur und Kulturphilosophie" (S. IV) noch viel schärfer zum Ausdruck gebracht, so daß er dort die Ueberzeugung aussprechen konnte: „Ich kenne keinen philosophischen Versuch, der den religiösen Gottesbegriff so scharf von dem spekulativen abhebt. Ich hoffe, daß die Selbständigkeit der Religion jetzt auf der ganzen Linie in eine Beleuchtung gerückt ist, die es dem denkenden Leser unmöglich macht, sie mit irgend etwas anderem in der Welt zu verwechseln" (S. IV). Den Gedanken des unirdischen Charakters der religiösen Eindrücke entwickelt Scholz zunächst positiv in schönen Darlegungen mit reichlicher Verwertung der religiösen Literatur (S. 96 ff.) und führt ihn dann in antithetischer Weise durch in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik, sittlichem Bewußtsein und ästhetischem Erleben (S. 146 ff.). Besonders eingehend und wertvoll ist der Nachweis, daß die Metaphysik aus einer völlig anderen Geisteshaltung entspringt als die Religion und daß das unterscheidende Merkmal eben vor allem nur durch die Beachtung dieses von allem Welt-

verstehenwollen absehenden unirdischen Moments im religiösen Erleben erkannt werden kann (S. 146 ff.). In demselben Sinn bemüht sich Albert Görland (Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus. Berlin und Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922) um die Scheidung von Aesthetik und Religion, deren Unterschied er vor allem durch die Verwendung der Größen Welt und Nichtwelt bestimmt: „Es ist naheliegend, daß die monumental gesteigerte Persönlichkeit des künstlerischen Genius, den Mikrokosmus aus seiner Seele zu ungeheurer Größe gestaltend, in Tönen singt, die religiöse Klangfarbe haben; aber es ist die Kraft der Totalität seines Gesichts, nicht die Ahnungsinbrunst der Ferne Gottes, des Absoluten; ist Kraft der Weltschau, die den „Geist" ausgegossen in Welt erfühlt, aber nicht die Welt als Wink, als Numen, als Fußtapfe des Ewigen erahnt" (S. 74 f.). Noch eingehender möchte Scheler den prinzipiellen Unterschied von Religion und Kultur herausarbeiten und auf den unirdischen Charakter der religiösen Erscheinungen hinweisen. Er stellt bei der Analyse des religiösen Aktes als erstes und wichtigstes Merkmal die „Welttranszendenz seiner Intention" (S. 529) fest, oder, anders ausgedrückt, die mit dem religiösen Akt im Unterschied von allen anderen geistigen Akten gegebene „unmittelbare Einsicht in seine wesensmäßige Unerfüllbarkeit durch irgendeinen der Welt angehörigen oder die Welt selbst ausmachenden endlichen Gegenstand" (S. 530). Sehr schön wird das an den religiösen Akten der Liebe, des Glücks, der Furcht, der Hoffnung, des Danks, der Reue gezeigt, die von allen verwandten, aber nichtreligiösen Akten charakteristisch verschieden sind (S. 534).

In diesem Zusammenhang erhält auch eine Gedankenentwicklung die rechte Beleuchtung, die Hermann Schwarz in seinem Buch „Das Ungegebene" (Eine Religions- und Wertphilosophie. Tübingen, Mohr 1921; s. oben 1924, 1. H.) im Anschluß an Ekkehart und Fichte gibt. Die religiöse Tendenz geht auch hier durchaus dahin, das Göttliche von der Natur, vom Endlichen, von allem Weltwesen prinzipiell zu trennen, wenn auch diese Tendenz nicht rein durchgeführt wird. Sch. illustriert diesen Gedanken gerne durch Verwendung der Cantorschen Ueberzahl ω: „Es ist hier genau so wie mit ω und den endlichen noch so großen Zahlen. Weder gibt es in der Reihe der ganzen Zahlen die höchste, noch läßt sich ω durch noch so viele Additionen, Multiplikationen, Potenzierungen selbst aller bis zu beliebiger Grenze fortgesetzten endlichen Zahlen erreichen. Wir können zu ω nur durch einen Sprung kommen. Und wie ω außerhalb der noch so sehr ins Unendliche fortgesetzten Zahlenreihe liegt, so ist es auch von anderer Natur als die Kar-

dinalzahlen des Tagesgebrauchs“ (a. a. O. S. 29). Wenn man die Natur nun als das Reich der Entfaltungen und Entwicklungen bestimmt, so kann der Satz aufgestellt werden: „Göttlichkeit ist entweder nichts, und es gibt nur Dinge über Dinge, Entfaltungen über Entfaltungen, oder der Weg zu ihr geht mit Neusetzungswundern über das Reich der Entfaltungen hinaus“ (S. 31). Dann aber kann das Göttliche nur als das „Ungegebene“ bestimmt werden, das freilich mehr bedeutet als das „Unentfaltete“ und das „Unentwickelte“. Am klarsten hat Schwarz diese Gedanken ausgesprochen in einer zusammenfassenden Darstellung, die mit den Worten schließt: „Es ist erkannt, daß Gott über alles Entfaltende und Entfaltete hinausliegt. Das absolute Leben ω kann nur durch einen Sprung aus den Bezirken der Endlichkeit heraus erreicht werden. Vielmehr nicht einmal das. Sind doch solche Sprünge von Menschen oft genug vergeblich versucht worden, in der Ekstase. Das Ungegebene läßt sich überhaupt nicht erreichen, auch nicht durch einen Sprung, weil es niemals den Gegenstand monadistischen Strebens bilden kann, sondern der Gegenstand des in sich verschlossenen, in Entfaltungen nicht ausdrückbaren Hungers der Gottheit ist. Darum schlägt es, wir haben keinen besonderen Namen, wie ein Blitz in uns hinein, indem es zugleich Natur, unsere Natur, nicht als Natur läßt, sondern uns über uns selbst hinaus erhöht. Nicht daß Natur selbst sich über sich hinaus erhöhen könnte“ (S. 37). Diese Ausführungen, die Schwarz in einer sehr eingehenden und lehrreichen Auseinandersetzung mit theistischen und pantheistischen Systemen entwickelt hat, liegen letztlich durchaus auf der Linie der Anschauungen über den unirdischen Charakter der religiösen Phänomene, die wir bei Otto, Scholz und Scheler fanden. Unsere Kritik hätte erst an dem Punkt einzusetzen, wo Schwarz Ontologie und Axiologie, Seins- und Wertgröße völlig auseinanderreißen zu müssen glaubt, um seine eben erwähnte Charakterisierung des Göttlichen durchführen zu können. Aber eben auf diese Weise gelangt er zu einem idealistischen Immanenzstandpunkt, zu einer Reihe von Gedanken über Gott und Mensch und Religion und Geschichte, die sowohl religiös unbefriedigend als auch philosophisch schwer aufrecht zu erhalten sind.

Während in den bisher angeführten Schriften der Unterschied von Religion und Kultur, von Gott und Welt mit besonderer Schärfe hervorgehoben wurde, gelangt Friedrich Brunstäd (Die Idee der Religion. Prinzipien der Religionsphilosophie. Halle, Niemeyer 1922) von der Grundlage der Hegelschen Philosophie aus zu Ergebnissen, die in eine andere Richtung weisen und den Sinn der Religion eben von der Kultur aus zu bestimmen suchen. Das ist auch ganz verständlich von dem zugrunde gelegten

philosophischen Ausgangspunkt aus. Seine religionsphilosophische Arbeit ordnet sich nämlich ein in das, wie er sich ausdrückt, durch die heutige geistige Gesamtlage besonders notwendig gewordene Bestreben nach „Erneuerung des philosophischen deutschen Idealismus und seiner schöpferischen nationalen und kulturellen Kräfte in Willensbildung und Lebensgestaltung“ (S. IV). Schon in diesem allgemeinen Programm ist die starke Berücksichtigung der Kultur und ihrer Werte ausgesprochen. Von hier aus ist aber auch sein tiefstes Verständnis der Religion zu begreifen, das er in Gedankengängen entwickelt, die ihn in die Nähe der religionsphilosophischen Grundanschauung des Neukantianismus führen. Den Ausgangspunkt des religiösen Lebens erblickt Brunstäd in dem allgemeinen Wertwiderstreit, der unser ganzes Leben durchzieht und erfüllt. Aber dieser Wertwiderstreit braucht nicht ein dauernder Zustand zu sein, sondern er kann aufgehoben und überwunden werden durch denjenigen Faktor, der überhaupt alles Wertstreben, allen Lebens- und Vollendungsdrang im Menschen erst begründet, durch die „unbedingte Einheit der Persönlichkeit“ (S. 6). So entsteht aus dem Wertwiderstreit eine letzte Wertwirklichkeit. Mit dieser aber ist nun schon die Grundlage der religiösen Erfahrung gegeben. Denn die religiöse Erfahrung ist „das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit, in der sich alles Wertstreben begründet, auf die es sich richtet, das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit in und über allem Wertwiderstreit, das Ergriffensein von der Wertwirklichkeit der unbedingten Persönlichkeit“ (S. 6). Die unbedingte Persönlichkeit aber ist Gott. Diese Auffassung vom Wesen der Religion, deren stark konstruktiver Charakter schon hier hervortritt, wird nun aber von Brunstäd noch genauer ausgeführt und in ihren letzten Motiven verständlicher gemacht durch eine eingehende Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur. Wir sahen bisher, daß Religion im letzten Grunde Wertverwirklichung ist. Aber Wertverwirklichung ist auch dasjenige Moment, durch das der letzte Sinn der Kultur bestimmt werden kann. Denn, führt Brunstäd aus: „Solche Wertverwirklichung in allem Widerstreit nennen wir Kultur“ (S. 7). Eine überraschende Uebereinstimmung! Dann sind also wohl religiöse Werte und kulturelle Werte ein und dasselbe? Das ist gewiß nicht die Meinung Brunstäds. Aber eine ganz klare und einheitliche Antwort auf die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis bekommen wir nicht. Das einemal wird die These aufgestellt, daß die religiösen Werte kein besonderes Wertgebiet neben den Kulturwerten darstellen, daß wir vielmehr in allen Arten und auf allen Gebieten der Werthaltung und der Werttätigkeit, „im Lebenswert, im Wahrheitswert, im Schönheitswert, im Sittlichkeitswert“ religiöse Erfahrung und Erhebung finden. Nur durch die besondere

Art der Begründung unterscheiden sich die religiösen Werte von den Kulturwerten, denn die Religion bedeutet „die tiefste Begründung des Wertstrebens überhaupt, die Erhebung zum Unbedingten des Werts, zu dem Grunde der Möglichkeit aller Wertverwirklichung“ (S. 7). Das anderemal aber hat es wieder den Anschein, als ob zwischen religiösen und kulturellen Werten doch auch ein inhaltlicher Unterschied bestünde. Es wird nämlich ausgeführt, daß es „keinen reinen Wert“, „keinen gegensatzfreien Wert“ gebe, sondern daß jeder Wert mit seinem Gegenteil auftrete und „wesentlich im Streit“ sei. Aber, so wird hinzugefügt, „es gibt eine positive Ueberwindung und Begründung des Widerstreites, einen heiligen Wert, ein heiliges Leben, eine heilige Wahrheit, eine heilige Schönheit, eine heilige Güte“ (S. 7). Diese Sätze können wohl nichts Anderes aussagen wollen, als daß die religiösen Werte gerade auch inhaltlich sich von den Kulturwerten unterscheiden dadurch, daß in der Religion die Reinheit des Wertes und die Erfüllung des Strebens gegeben ist. Darum heißt es denn auch zusammenfassend: „Wo immer ein Wertstreben sich erfüllt, da ist auch Religion“ (S. 8). Der Unterschied ist freilich auch hier kein prinzipieller, sondern ein gradueller. Das ist nicht anders zu erwarten, wenn die Religion so eng mit den Kulturwerten verbunden wird wie hier. Sie verliert dann ihre charakteristische Eigenart. Diese Orientierung am Kulturleben wird auch nicht prinzipiell preisgegeben, wenn vom „Transzendenzerlebnis“ in der Religion gesprochen wird (S. 9 f.), weil damit nur die Innerlichkeit des Wertes dem äußerlichen und raum-zeitlichen Dasein entgegengesetzt wird. Aber wenn an anderer Stelle von dem „Ganz Anderen“, dem „Außergewöhnlichen“ und dem „Unbegreiflichen schlechthin“ in der Religion gesprochen wird, so ist doch deutlich, wie auch in diesem Buche sich andere Tendenzen, wenn auch nur schüchtern, geltend machen, und wie der Einfluß der übrigen religionsphilosophischen Arbeit stark genug ist, um an diesem Punkt wenigstens, in der Bestimmung des Wesens der Religion, eine annähernd einheitliche Basis herzustellen.

In ganz ähnlicher Weise wie Brunstäd sucht auch Albert Görland die Religion vom Kulturbewußtsein her zu verstehen und daher die Religionsphilosophie als viertes Glied eines Systems kritischer Philosophie zu entwickeln. Für dieses Bestreben ist schon der Ausdruck „Einheit des religiösen Kulturerlebens“ (S. 22) charakteristisch, es findet aber eine noch klarere Bestätigung in dem für den ganzen Aufriß dieser Religionsphilosophie bezeichnenden Satze: „Nehmen wir einmal die gebräuchliche Gliederung der Kultur auf, die vom Wahren, Guten und Schönen spricht, so wird es sich für uns darum handeln, dieser Dreiheit als Viertes das Heilige zuzuordnen“

(S. 26). Damit ist aber deutlich jene Linie religionsphilosophischer Arbeit verlassen, die zwischen Religion und Kultur einen deutlichen, prinzipiellen Unterschied festzustellen sich bemühte. Während Brunstäd und Görland vom deutschen Idealismus her eine Erneuerung der Religionsphilosophie anstreben und dabei von der Voraussetzung ausgehen, nur auf diese Weise die tiefsten Gedanken des reformatorischen Christentums bewältigen zu können, unternimmt es Wilhelm Lütgert in seinem groß angelegten, für weitere Kreise der Gebildeten geschriebenen Werke über „Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende“ (1. und 2. Teil. Bertelsmann, Gütersloh 1923) gerade im Gegenteil nachzuweisen, daß reformatorisches Christentum und religiöser Idealismus nicht im Verhältnis der Verwandtschaft, sondern des Gegensatzes stehen. Es ist hier nicht der Ort, auf eine historische Kritik dieser Aufstellungen einzugehen; für eine Beurteilung der religionsphilosophischen Konsequenzen aber sind dieselben Gesichtspunkte maßgebend, die schon in der Auseinandersetzung mit Elert darzulegen waren (siehe ZThK 1922, 148 ff.).

Gegenüber den Bemühungen um die Bestimmung des Wesens der Religion tritt in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Arbeit ein anderer Problemkomplex verhältnismäßig etwas zurück, dem früher um so mehr Aufmerksamkeit zugewendet wurde; es ist die Erörterung der Frage nach der Wahrheit der Religion. Wir wollen hier auch nur kurz die verschiedenen Richtungen andeuten, in denen die Lösungsversuche der letzten Jahre sich bewegen.

Nicht nur mehr populär gehaltene Darlegungen wie die schöne Schrift Paul Jägers: Festland, Wege zur Wirklichkeit (Perthes, Stuttgart-Gotha 1922), wo die Gewißheitsentscheidung auf dem Gebiet des Wollens sich vollzieht, sondern auch rein wissenschaftliche Abhandlungen wie die von Otto und Scheler lehnen alle Beweise, alle außerreligiösen Kriterien ab, stellen die unmittelbare Evidenz als höchsten Wahrheitsmaßstab auf und bestimmen die religiösen Erkenntnisse als „Ueberzeugungen ex proprio iudicio“, wobei sich der eine mehr auf Plato, der andere mehr auf Augustin beruft. Daß sich für eine solche Lösung des Problems auch in der neuesten Erkenntnistheorie Ansatzpunkte finden, das zeigen die instruktiven Schriften von Richard Müller-Freienfels (Irrationalismus. Umrisse einer Erkenntnislehre. Meiner, Leipzig 1922) und Johannes Volkelt (Die Gefühlsgewißheit. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. München, C. H. Beck 1922).

In anderer Art versucht Heinrich Scholz die Wahrheitsfrage zu erledigen. Er geht vom Boden des erkenntnistheoretischen Realismus

aus, für den uns neuestens Edith Landmann (Die Transzendenz des Erkennens. Berlin, Georg Bondi 1923) den Versuch einer eingehenden Begründung gegeben hat. Unter ausdrücklicher Verwerfung des religiösen Apriori und ebenso bestimmter Ablehnung des religionsphilosophischen Entwurfs von Carl Stange will Scholz die notwendigen und hinreichenden Bedingungen angeben, „unter denen ein philosophisches Bekenntnis zu den Wahrheitansprüchen der ponderablen Religion erfolgen kann" (a. a. O. S. 304), indem er vor allem den Wirklichkeitsbegriff erweitert und der „erprobten" Erfahrung eine „gesteigerte" Erfahrung an die Seite stellt, d. h. eine Erfahrung „von einer erhöhten Inhaltlichkeit, die wir grundsätzlich nur bei geistig hochstehenden Menschen antreffen" (S. 298), wie die sittliche, künstlerische, metaphysische und eben auch die religiöse Erfahrung.

In ähnlicher Weise versucht auch Wilhelm Bruhn (Der Vernunftcharakter der Religion. Leipzig, Meiner 1921; Glauben und Wissen. Leipzig, Teubner 1921. Aus Natur und Geisteswelt, 730. Band) durch eine Erweiterung des Kantischen Erfahrungsbegriffs zur Realität und auf religionsphilosophischem Gebiet zur Wirklichkeit Gottes zu gelangen. Er geht dabei mit Frischeisen-Köhler davon aus, daß, wenn vom Ich aus diese Realität erreicht werden soll, sie im Ich selber gefunden werden muß „als eine Wirklichkeit, die, vom Bewußtsein umschlossen, ihm dennoch als ein von ihm Unabhängiges, Transsubjektives gegeben ist" (Glauben und Wissen S. 107). Ein solches „Letztgegebenes im Geist" ist die Ichheit, die im Wechsel der psychologischen Zustände andauert, also ein vom Subjekt unabhängiger Faktor ist. Von diesem Icherleben aus ist nun der Anspruch auf Besitz der Realität auch in anderen Fällen „logisch zu fundieren, d. h. im höchsten Grade wahrscheinlich zu machen" (a. a. O. S. 108). Die anderen Formen, in denen die Realität, die „Ueberwelt", in das subjektive Bewußtsein hineinragt, sind uns gegeben beim Erleben des fremden Ich, der Dingwirklichkeit, der Zeit, des Schönen, des Sittlichen und des Gotthabens. Bruhn gewinnt also auch wie Scholz den Weg zur Realität durch Reflexion auf diejenigen Momente im Bewußtsein, die sich als ein „lediglich Empfangenes", „ohne Zutat des Subjekts" (a. a. O. S. 107) darstellen. Der wesentliche Unterschied liegt aber darin, daß Bruhn den Unterschied von erprobter und gesteigerter Erfahrung nicht macht, daher in gerader Linie und auf gleicher Ebene von der Realität der Dingwirklichkeit zur Wirklichkeit Gottes kommt, wodurch es ihm freilich einigermaßen schwer wird, den Unterschied gehörig zu beachten, der zwischen den beiden angegebenen Realitätsformen in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf alle Fälle besteht.

Im Unterschied von einer solchen realistischen Wahrheitsbegründung

geht Brunstäd von der kritisch-idealistischen Problemstellung aus. Er übernimmt den idealistischen Gedanken der Begründung aller Erkenntnis in der transzendentalen Einheit der Apperzeption und gelangt von hier aus zur Wahrheit der Religion durch den Nachweis, daß die Religion „den Grund aller möglichen Wahrheit in dem Erlebnisse der unbedingt-synthetischen Icheinheit enthält“ (S. 154 f.), daß also das religiöse Erlebnis die notwendige Voraussetzung aller Wahrheit überhaupt ist. Auch Görland verwendet in seiner Religionsphilosophie den kritischen Wahrheitsbegriff. Mit allem Nachdruck hebt er hervor, daß Gott kein Ding an sich, sondern eine Erlebnisbestimmtheit sei: „Gott ist zunächst nichts anderes als lediglich dies: daß die Unbezogenheit der Egoität den Wurf wagt in die Leere hinaus, über alle Leere hinweg, und eine Gegeneinzigkeit setzt, eine Gegenunbezogenheit; daß das Bewußtsein über unendliche Erlebensleerheit hinweg ein Gegentranszendentes ergreift“ (S. 102). Daß damit keine absolute Transzendenz gemeint ist, macht Görland immer wieder dadurch deutlich, daß er von der Schöpferkraft des Erlebens redet: „In dieser seiner größten Not gelangt das Erleben zu einer so unsagbar großen Schöpfung, daß von ihr die Maße des Menschentums gesprengt erscheinen. Das Erleben erzeugt seiner Einzigkeit die Gegeneinzigkeit — Gott. Nur dieses vermag das Erleben aus der Not seiner Einzigkeit zu erzeugen: Die Tat eines letzten Sprunges der Verzweiflung aus dem Schwellenstand der absoluten Verschränkung, seines Nichts“ (S. 102). Es handelt sich also im Gottesgedanken nicht um ein absolut „Gegentranszendentes“, sondern, um mit Görlands Worten zu reden, um eine Transzendenz der Erlebenspolarität. Wenn aber Gott kein Ding an sich, keine transzendente Wirklichkeit ist, wie läßt sich dann die Wahrheit der Religion begründen? Auf diese Frage gibt Görland eine Antwort, die durch die Identifizierung von Erleben und Wahrheit charakterisiert ist, wobei am Erleben die Polarität von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit als bestimmendes Merkmal hervorgehoben wird (S. 118 f.). So wird dann der Wahrheitsbegriff durch die beiden Formeln ausgedrückt: Wahrheit ist „Erleben“ und Wahrheit ist „geschehende Beziehung von Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit“ (S. 119). Wenn von diesem Gesichtspunkt aus das Problem der religiösen Wahrheit behandelt wird, so folgt daraus, daß dem religiösen Wahrheitsbegriff seine besondere Bestimmtheit genommen und eine „Kontinuität über das ganze Gebiet der Wahrheit“ hergestellt wird: „Im religiösen Erleben, in religiöser Wahrheit ist nichts zu sehen als eine Weiterführung „der Wahrheit“, „des Erlebens“ (S. 120). Gerade an diesem Punkt wird noch einmal besonders deutlich, daß solche Gedankengänge wohl mehr dem Interesse einer be-

stimmten Philosophie, als dem der wirklichen, unkonstruierten Religion dienlich sind.

In dieser Richtung des kritischen Idealismus sucht auch Anders Nygren (Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung. Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode. 8. Heft. Gütersloh, Bertelsmann 1922) die Lösung der religiösen Wahrheitsfrage. Indem er die Religionsphilosophie als „Theorie der religiösen Erfahrung" bestimmt und ihr die Aufgabe stellt, den Grund des Gültigkeitsanspruchs der Religion zu erörtern, unternimmt er es, durch eine transzendentale Deduktion die Allgemeinheit der Religion zu begründen und ihre „Notwendigkeit für das Kultursystem" (S. 70) nachzuweisen. Das geschieht in der Art, daß in der religiösen Erfahrung ein Moment aufgezeigt wird, das Gültigkeit haben muß, „wenn überhaupt irgendetwas gelten soll" (S. 67), mit anderen Worten, daß die religiöse Grundkategorie als die notwendige Bedingung aller Erfahrung überhaupt festgestellt wird. Der Weg, auf dem das geschieht, ist freilich ein anderer als bei Brunstäd und Görland. Das Neue liegt darin, daß durch eine Analyse des Gültigkeitsbegriffs die These einleuchtend gemacht wird, daß die religiöse Grundkategorie der Ewigkeit die Voraussetzung dafür ist, daß überhaupt etwas gelten kann. Denn wenn wir etwas für gültig erklären, „so erheben wir es damit über die Bedingungen der sinnlichen Erfahrung, über die Beschränkungen von Raum und Zeit" (S. 72). Diese Voraussetzung aber, führt Nygren aus, auf welcher das ganze Kulturleben ruht, ist von religiöser Art. Wenn man auch die letztere Behauptung mit Fug und Recht bezweifeln mag, so ist an diesem ganzen religionsphilosophischen Entwurf Nygrens doch interessant, wie er, ganz konsequent, den Versuch unternimmt, eine idealistisch-kritische Wahrheitsbegründung der Religion zu geben und dadurch eine reinere Theorie des religiösen Apriori aufzustellen, als es bisher geschehen ist.

In aller Kürze muß hier endlich noch auf Karl Heim hingewiesen werden (Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion. 3. Aufl. Hinrichs, Leipzig 1923), der in der kritischen Ablehnung der realistischen Auffassung mit Brunstäd übereinstimmt und nur unter der Voraussetzung der Nichtgegenständlichkeit des Glaubensgegenstandes die Möglichkeit des Glaubens glaubt nachweisen zu können. Neuestens hat er dann noch (Zu meinem Versuch einer neuen religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik. ZThK 1923, S. 407 ff.) die Motive seiner Arbeit kurz zusammengefaßt und als das Eigentümliche seiner Leistung die Synthese von kritizistischer Erkenntnistheorie und perspektivistischer Geschichtsphilosophie der Religion bezeichnet. Ja gerade auf den letzteren Punkt legt er

jetzt allen Nachdruck. Er geht dabei von der religionsgeschichtlichen Tatsache der Intoleranz aus, von der Beobachtung, daß „gerade die höchsten prophetischen Persönlichkeiten der Religionsgeschichte den Weg, auf dem sie die Menschen zu Gott führten, als den einzig richtigen allen übrigen entgegensetzten“ (S. 407). Diesem „Gebundensein an einen historischen Beziehungspunkt, der andere mögliche Beziehungspunkte ausschließt“ (S. 417), möchte er die gebührende Berücksichtigung in der Religionsphilosophie verschaffen, weil gerade an diesem Punkt in den bisherigen religionsphilosophischen Untersuchungen ein Riß sich befindet. Diese Verbesserung kann aber nur so vorgenommen werden, daß man jene perspektivistische Gebundenheit schon in den ersten Ansatz, in die religionsphilosophische Voraussetzung aufnimmt. Das aber ist nur möglich, wenn das Gesetz der Perspektive zum „Grundprinzip des ganzen Weltverständnisses“ erweitert wird. So erst entsteht dann eine Weltanschauung, die den philosophischen Rahmen für den Christusglauben des N. T. bilden kann, und erst bei dieser Stellungnahme wird aus der Person Jesu der unsichtbare „Christus des Glaubens, in dem der Sinn der Weltgeschichte zusammengefaßt ist“ (S. 426). Ein kurzes Wort kritischen Nachdenkens mag dieser Darlegung der Gedanken Heims noch hinzugefügt werden. Gewiß ist der „Standpunkt der Neutralität“ unzureichend als Erkenntnisprinzip, wenn es sich darum handelt, seelisches Leben zu verstehen. Ob aber auf der anderen Seite „das Gesetz der Perspektive“, „die Verabsolutierung des Einen Standpunkts“ (S. 419) zur Lösung religionsgeschichtlicher und geschichtsphilosophischer Probleme ausreicht, und wie man dann dem konsequenten Relativismus entgeht, wenn man sich einmal auf dieses Geleise der Perspektiven begibt, das ist eine Frage, die noch zu weiterer gründlicher Untersuchung reizt. Jedenfalls ist hier noch die Beantwortung der naheliegenden Frage nötig, wie auf Grund dieser Voraussetzungen der religiöse Weltaspekt, der auf dem Boden Jerusalems entsteht, sich zu demjenigen verhält, der in Kalkutta und der östlichen Welt gewonnen wird.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Arndt, Georg: Zur Geschichte des Kirchenpatronats. Prenzlau, Verlag A. Mieck, 1924. 32 S. M. 1.—.

Baer, Fritz: Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve. Hrsg. von der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Hist. Sektion, 1. Bd. C. A. Schwetschke u. Sohn, Berlin, 1922. 161 S.

Brunner, Emil: Die Mystik und das Wort. J. C. B. Mohr (Siebeck), Tübingen, 1924. 396 S. Schw. Fr. 12.50, geb. 15.50.

— —: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 2. und 3. Aufl., 1924. Ebenda. 132 S. M. 3.60.

Ernst, Eduard: Das Wachstum der Religion aus dem Geiste. Paul Haupt, Akad. Buchhdlg., Bern, 1924. 104 S. M. 3.20.

Girgensohn, Karl: Religionspsych., Religionswiss. und Theologie. Antrittsvorlesung. A. Deichert, Leipzig, 43 S. 1923.

Hauer, W.: Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn und ihre Wahrheit. 1. Bd. Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Berlin-Stuttgart-Leipzig, Kohlhammer, 1923. 556 S. M. 15.—.

Headlam, Arthur C.: The life and Teaching of Jesus the Christ. John Murray, London, 1923. 338 S.

Heiler, Fr.: Sâdhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. München, E. Reinhardt, 1924. 234 S.

Jung, E.: Die geschichtliche Persönlichkeit Jesu. München, Deutschlandverlag, 1924. 352 S. M. 4.50.

Keller, Ad.: Evang. Zusammenwirken. (Die Notlage im europ. Protestantismus und der allg. evang. Hilfsaktion.) Verlag der europ. Zentralstelle für kirchl. Hilfsaktionen, Zürich, 1923. 40 S.

Lemaitre, Aug.: La pensée rel. de R. Otto et le mystère du Divin. Impr. La boncorde, Lausanne, 1924. 186 S.

Liebisch. B.: Leipzig, Antiquariatskatalog Nr. 241: Syst. Theol., Rel.-gesch., Rel.phil., 1924. 148 S.

Liederholm, Em.: Neues Evangelienbuch. Gebete und Bibellesungen f. d. öffentl. Gottesdienst, Schul- und Einzelandacht. Deutsch von Th. Reissinger. Mit Geleitwort von R. Otto. Fr. A. Perthes, Gotha, 1924. 122 S. Geb. M. 4.—.

Mai, O.: Der Kindergottesdienst auf dem Lande. Gütersloh, Bertelsmann, 1924. 32 S.

Meiner, Felix: Leipzig, Gesamtkatalog d. deutschen philos. Lit.

Meyer, Joh.: Grundriß der prakt. Theologie. A. Deichert, Leipzig, 1923. 156 S.

Pethazoni, R., Soolgimento e carathere della Storia delle Religioni. Bari, Ediz. Laterza 1924. 31 S.

Sarasin, Paul: Helios und Keraunos oder Gott und Geist. Zugleich Erklärung d. Trias in der vergl. Rel.gesch. Wagnersche Univ.-Buchhdlg., Innsbruck, 1924. 212 S.

Strohl, H.: L'Épanouissement de la pensée rel. de Luther de 1515 à 1520. Strassb.-Paris, Libr. Istra, 1924. 424 S. Fr. 18.—.

Vollrath, W.: Vom Geist der Gegenwart in Kunst und Leben. Leipzig, Deichert, 1924. 103 S. M. 4.—.

Walz, Joh. Bapt.: Die Sichtbarkeit der Kirche. St. Rita-Verlag, Würzburg, 1924. 375 S. M. 4.50.

Die religionspsychologische Methode Wobbermins und die Phänomenologie.

Von

Privatdozent Lic. Wilhelm Mundle in Marburg a. d. L.

Zu den auch heute noch schwierigsten und ungeklärtesten Problemen der theologischen Arbeitsmethodik gehört die Frage nach dem Recht, dem Verfahren und den Grenzen der religionspsychologischen Forschung. Das Bedürfnis nach einer psychologischen Orientierung der Religionswissenschaft ist zweifellos in sehr hohem Maße vorhanden und wird auch durch die scheinbar entgegengesetzten Stimmen nicht beseitigt. Zwar werden weder die historische noch die systematische Theologie jemals ganz in Psychologie aufgehen können, aber daß beide von seiten einer richtig verstandenen und ihrer Grenzen bewußten Psychologie wenn auch nicht die Erledigung aller Probleme, so doch mannigfache Klärung und Förderung erfahren dürften, läßt sich nicht bestreiten. Schließlich muß, so sollte man meinen, ernsthafte Selbstbesinnung über das psychologische Verfahren den Forscher an die Grenzen führen, die wie aller Wissenschaft, so auch der Psychologie gesteckt sind.

Die psychologische Forschung ihrerseits hat in den letzten Jahren durch die Arbeiten der phänomenologischen Schule reiche Befruchtung erfahren, die auch der Religionspsychologie zugute kommen wird [1]). Das verwickelte Verhältnis von Phänomenologie und Psychologie im ganzen Umfange zu erörtern, ist in diesem Zu-

1) Ich verweise auf meine Studie „Die religiösen Erlebnisse, ihr Sinn und ihre Eigenart (1921) und meine Untersuchung über „Das religiöse Leben des Apostels Paulus" (1923).

sammenhange nicht möglich. Es seien nur die beiden wichtigsten Gesichtspunkte genannt, in denen mir der methodische Fortschritt der phänomenologischen Betrachtungsweise zu bestehen scheint: die Ueberwindung des rein induktiven Verfahrens durch die Wesensforschung und die Analyse der Bewußtseinsakte von den Gegenständlichkeiten her. Durch dieses letztere ist es möglich, die Sinnzusammenhänge des Bewußtseins zu erforschen, denn die Bewußtseinswelt, soweit sie nicht durch pathologisch bedingte Reizreaktionen zustande kommt, empfängt ihre eigenartige Struktur von der Welt der Gegenstände her und kann nicht ohne ihre Berücksichtigung zur Gegebenheit kommen. Das Wesen der Liebe in ihren verschiedenen Formen z. B. ist nicht unabhängig vom Wesen der Liebesgegenstände, das Wesen der Hoffnung, Erinnerung, Phantasie nicht losgelöst von der Hoffnungs-, Erinnerungs-, Phantasiewelt zu beschreiben, und ebenso ist das Wesen des religiösen Glaubens nicht zu erfassen, wenn man die dem Glaubensakt korrelate religiöse Glaubenswelt — die natürlich auch Liebes-, Hoffnungs-, ja Erinnerungswelt sein kann — außer Betracht läßt.

Neben der Beschreibung der religiösen Gegenständlichkeiten und der damit zusammenhängenden Analyse des Bewußtseins, das von ihnen her seine eigenartige Struktur empfängt, ist es die nachdrückliche Betonung der Wesensfrage, die als Verdienst der phänomenologischen Forschung anzusehen ist. Während die rein empiristisch gerichtete Forschung, wie sie in der Theologie besonders durch die sog. „religionsgeschichtliche Schule" vertreten wird, durch Ueberschau über ein möglichst großes, wenn nicht vollständiges Material der religiösen Erscheinungen das Wesen des religiösen Bewußtseins zu erfassen versucht, geht die phänomenologische Forschung einen anderen Weg. Wie ich z. B. nicht alle Einzelfälle liebenden oder hoffenden Verhaltens zu kennen brauche, um mir das Wesen der Liebe oder Hoffnung klar zu machen, sondern mir ihre Wesensgesetzlichkeiten unter Umständen an einem Akte der Liebe oder Hoffnung zur Anschauung bringen kann, so gibt es auch auf dem Gebiete des Religiösen Wesensgesetzlichkeiten, die man sich an wenigen charakteristischen Erscheinungen klar machen kann. So wird beispielsweise das Studium Luthers oder Augustins dem religions-

psychologisch orientierten Forscher tiefere Einsichten in das Wesen des Religiösen eröffnen, als sie eine religionspsychologische Enquete nach „experimenteller“ Methode oder eine noch so genaue Kenntnis etwa der primitiven Religionen zu vermitteln vermag[1]). Sofern es freilich das Ziel der empirischen Forschung, auch der religionsgeschichtlichen Schule gewesen ist, ohne von außen herangebrachte Konstruktion die wirkliche Religion in ihrer irrationalen Gegebenheit zu erfassen, wird phänomenologische Forschung nicht hinter ihr zurückstehen wollen; eben zu der irrationalen Gegebenheit des Religiösen gehören auch die Wesensgesetzlichkeiten, die für das religiöse Bewußtsein konstitutiv sind.

Damit ist der Weg, den die phänomenologische Analyse der religiösen Erscheinungen zu gehen hat, wenigstens in allgemeinsten Umrissen skizziert; an den charakteristischen Erscheinungsformen der Religion gilt es, sich ihre Wesenseigentümlichkeiten zur Anschauung zu bringen. Man wird vielleicht den Einwand erheben, daß schon die Auswahl dieser Typen bereits eine petitio principii in sich schließt; aber dieser Einwand würde die phänomenologische Wesensforschung zum mindesten nicht in höherem Maße treffen als die scheinbar rein induktive Arbeitsweise des Religionshistorikers, die doch auch schon bei der Auswahl des Stoffes von irgendwelchen Gesichtspunkten bestimmt wird. Sodann schließt ja die Analyse bestimmter Typen Wertungen und Stellungnahmen dogmatischer Art nicht notwendig ein, da es ohne weiteres jedem anders orientierten Forscher freisteht, auch an Erscheinungen anderer Art das Wesen des Religiösen zu studieren. Dabei mag sich vielleicht ergeben, daß Wesensgesetzlichkeiten, die zunächst ganz allgemein als Kennzeichen des Religiösen gelten, bei genauerem Zusehen nur bestimmte Typen der Religion charakterisieren[2]); und da, wie noch gezeigt werden wird, der phänomenologische Wesensbegriff nur ein Seins-, aber kein Sollens- oder Normbegriff sein kann, so hat die Frage nicht viel zu

---

1) Damit soll über den Wert derartiger Untersuchungen kein abschließendes Urteil gefällt sein.

2) So würde ich heute manches, was ich in meiner Broschüre über „Die religiösen Erlebnisse“ als charakteristisch für das Wesen des Religiösen überhaupt dahingestellt habe, auf bestimmte Typen einschränken.

bedeuten, ob man diese oder jene Erscheinungen im besondern Sinn als religiöse bezeichnet, wofern nur ihr Wesen richtig beschrieben ist. Schließlich läßt sich sagen, daß der Zirkel, den man einer so orientierten Forschung vorwerfen kann, zum Wesen des Erkennens überhaupt gehört; denn ich muß stets eine — wenn auch noch so unbestimmte und keineswegs adäquate — Vorstellung von dem Gegenstand haben, den ich erkennen möchte, wenn der Erkenntnisprozeß überhaupt zustande kommen soll, so wenig das auch an der Tatsache ändert, daß dieser Gegenstand sich mir in der ganzen Fülle der Gegebenheit erst während des Erkenntnisaktes erschließt.

Zwischen diesen beiden Hauptgesichtspunkten phänomenologischer Forschung, der Analyse des Bewußtseins von den Gegenständlichkeiten her und der Wesensforschung besteht ein sachlich notwendiger Zusammenhang. Es sind ja die Gegenstände selbst, die Wesen und Struktur des Bewußtseins entscheidend bestimmen. Weil der paulinische Christus zugleich eine geschichtliche, gegenwärtige und kommende Größe ist, darum ist die Geschichte für Paulus ebenso bedeutsam wie das Bewußtsein des gegenwärtigen und die Hoffnung auf den zukünftigen Christus; weil die Hinwendung zu Christus die Abwendung vom mosaischen Gesetze in sich schließt, ist der Gegensatz von Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit vom Wesen der paulinischen Frömmigkeit nicht wegzudenken; weil Luthers Gott sowohl der Zürnende, Strafende als auch der Gnädige ist, so sind Sündenangst und Vergebungstrost Wesensmerkmale von Luthers Frömmigkeit: die Korrelation von Bewußtseinsakt und -objekt läßt sich in der religiösen Sphäre genau so aufweisen wie etwa in der logischen oder ästhetischen; und die Wesensgesetzlichkeiten, die für das religiöse Bewußtsein eigentümlich sind, betreffen ja keineswegs nur die religiösen Akte, sondern in durchaus analoger Weise auch die religiöse Gegenstandswelt. Es sind ja überhaupt vielmehr die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, die den Gegenstand der phänomenologischen Analysen bilden, als die rein psychische Seite des Religiösen selbst; diese letztere kommt eigentlich nur soweit in Frage, als sie eben durch die Hinwendung auf den Gegenstand entscheidend bestimmt wird — und das ist freilich in hohem Maße der Fall.

Diese enge Korrelation zwischen Akt und Gegenstand ermöglicht es uns, die Sinnzusammenhänge des religiösen Bewußtseins aus ihrer innern Notwendigkeit zu verstehen, das Glaubensleben religiöser Menschen aus der Eigentümlichkeit ihrer Glaubenswelt zu begreifen, und durch den Aufweis von solchen Verständniszusammenhängen die Fragestellungen der vorwiegend genetisch orientierten Religionsgeschichte zu ergänzen und zu vertiefen. Wie die historisch arbeitende Theologie von der methodischen Durchführung dieser Gesichtspunkte reiche Förderung erfahren kann, wird auch die Dogmatik an ihren Ergebnissen nicht vorübergehen können. Aber so wichtig eine phänomenologische Orientierung für die Dogmatik auch sein mag — auch für die Klärung schwieriger Prinzipienfragen — so ist es auf der andern Seite irrig zu meinen, daß diese Methode allein ausreichend sei, der Dogmatik ein gesichertes wissenschaftliches Fundament zu geben. Eine solche Auffassung ist nur möglich, wenn man Wesen und Tragweite der phänomenologischen Denkweise verkennt und übersieht, daß ihrer Anwendung Grenzen gezogen sind, die sich aus dem Wesen der Sache selbst ergeben. So wenig es — im letzten Sinne — eine religionsgeschichtliche Dogmatik geben kann, sondern bestenfalls eine von der Religionsgeschichte her befruchtete — so wenig kann es auch eine religionspsychologische Dogmatik geben, weil diese letztere eben eine andere Einstellung zu dem Gegenstand zur Voraussetzung hat als die psychologische.

Diese Grenzen, die schließlich im Wesen der Dinge selber liegen, werden freilich nicht immer erkannt und berücksichtigt. Aber sich auf sie zu besinnen ist um so notwendiger, als neuerdings von verschiedenen Forschern versucht wird, die Phänomenologie in den Dienst bestimmter religiöser Ueberzeugungen zu stellen. So hat Scheler in seinem an feinen Beobachtungen reichen Buch „Vom Ewigen im Menschen“ (1921) den Versuch gemacht, von der Phänomenologie aus eine Neufundierung der katholischen Religionsphilosophie zu geben. Auf protestantischer Seite ist ein Gegenstück dazu der Versuch Wobbermins, mit seiner religionspsychologischen Methode der systematischen Theologie die lange gesuchte sichere Grundlage zu geben. Eine Auseinandersetzung mit dieser Methode soll hier vom Standpunkt phänomenologischer Einstellung aus ver-

sucht werden [1]). Da Wobbermin selbst (Bd. II, S. 8; vgl. auch ZThK 1920, S. 411) und sein Schüler Winkler [2]) die religionspsychologische Methode Wobbermins mit der Phänomenologie zusammenbringen, sie offenbar als eine Anwendung der phänomenologischen Betrachtungsweise auf die Religionswissenschaft angesehen wissen wollen, so scheint es mir zur Klärung der Probleme erforderlich zu sein, nachzuweisen, daß Wobbermins Verfahren, sowohl was die methodischen Grundsätze als auch was ihre Durchführung anlangt, an den entscheidenden Punkten von Voraussetzungen ausgeht, die eine Phänomenologie oder phänomenologisch orientierte Religionspsychologie sich nicht ohne weiteres zu eigen machen kann [3]).

Wobbermins methodische Grundsätze, die von ihm oft ausführlich dargelegt worden sind [4]), lassen sich in drei Punkten zusammenfassen, die ihrerseits miteinander im engsten Zusammenhang stehen. Das religionspsychologische Verfahren, wie Wobbermin es fordert, hat 1. von der eigenen religiösen Erfahrung des Forschers den Ausgangspunkt zu nehmen, 2. die spezifisch religiösen Motive der religiösen Erscheinungen herauszuarbeiten, und zwar 3. unter besonderer Berücksichtigung des religiösen Wahrheitsinteresses. Die Frage, wie weit sich Wobbermin für dieses Verfahren mit Recht

---

1) Ich verwerte in erster Linie die Ausführungen seines Hauptwerkes: Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode, Bd. I. Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913; Bd. II. Das Wesen der Religion (1921), abgekürzt zitiert als Bd. I und II.

2) Phänomenologie und Religion, 1921; der erste Teil der Arbeit auch ZThK 1921, S. 103 ff.

3) Meine Kritik berührt sich an vielen Punkten mit den Ausführungen Stählins (Archiv für Religionspsychologie I, 1914, S. 279 ff., Traubs, Zeitschrift für Theol. u. Kirche 1915, S. 93 ff., Fabers, Prinzipienfragen der Religionspsychologie (Schwäbische Heimatgabe für Th. Häring, 1918, S. 28 ff.), freilich ohne daß ich mich mit einem der Genannten völlig identifizieren könnte. Die Differenz wird aus den Ausführungen des Folgenden ersichtlich werden.

4) Vgl. seine Thesen in den theologischen Blättern (herausg. von K. L. Schmidt 1923, Nr. 8, S. 186); ich verwerte besonders seine Ausführungen Bd. I, S. 388 ff., II, S. 1 ff.

auf Schleiermacher oder James berufen kann, soll dabei außer Betracht bleiben, da die Berücksichtigung von Fragen der Schleiermacher-Interpretation usw. die Auseinandersetzung über die sachlichen Probleme, um die es sich handelt, unnötig komplizieren würde.

Ich gehe aus von dem ersten methodischen Grundsatz Wobbermins, dem sog. „religionspsychologischen Zirkel". „Es handelt sich darum, von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes Seelenleben zu verstehen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch-Religiösen zu schärfen, mit geschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückzukehren, und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter auszudehnen und vermittels desselben die spezifisch-religiösen Motive der geschichtlichen Gesamtkomplexe religiösen Lebens in möglichster Reinheit herauszustellen" (II, 7 f., vgl. I, 405 ff.).

Diese Sätze enthalten sicherlich vieles, was ohne weiteres auf Zustimmung rechnen kann. Daß das Verständnis des fremden Lebens das eigene Leben bereichert, die Selbstbesinnung auf den Gehalt der eigenen religiösen Ueberzeugung klären und fördern kann, den Horizont weitet und auch für den systematischen Theologen außerordentlich fruchtbar ist, wird niemand leugnen. Aber damit ist noch keineswegs erwiesen, daß es ein richtiger Grundsatz für eine wirklich psychologische Analyse des religiösen Lebens sei, daß sie von der eigenen religiösen Erfahrung des Forschers auszugehen habe. Dieser Grundsatz kann zum mindesten nicht ohne starke Einschränkungen als richtig anerkannt werden.

Einen Menschen verstehen, heißt sich in ihn hineindenken, versuchen, von seinem Standpunkt aus die Welt zu betrachten; zu erfassen, welche Dinge für ihn im Mittelpunkt des Bewußtseins stehen; die Wert- und Gegenstandssphären, in denen er lebt, in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu kennen; kurzum: von einem andern Ich- und Erlebniszentrum aus die Wirklichkeit zu betrachten. Ein solcher Versuch ist der Natur der Sache nach mit großen Schwierigkeiten behaftet. Es wird dabei dem Menschen, der verstehen möchte, die Paradoxie zugemutet, gewissermaßen über seinen

eigenen Schatten zu springen, aus sich heraus- und in eine andere Ichwelt hineinzutreten — in eine Welt, die doch niemals ganz seine eigene werden kann. Aber so paradox ein solches Verhalten auch sein mag, in Wirklichkeit setzen wir es jederzeit in die Tat um, da alles Gemeinschaftsleben der Menschen stets auf einem, wenn auch noch so unvollkommenen Verstehen beruht. Natürlich ist Verstehen nur möglich, wo Leben ist, und alles Verstehen ein Akt des Ich, auch wenn es sich selbst dabei möglichst auszuschalten versucht — dieser in der Sache selbst gelegene Widerspruch muß hingenommen werden; er ist nicht widerspruchsvoller als viele andere Verhaltungsweisen des Ich. Aber es ist klar, daß auch alles religiöse Verstehen nichts anderes sein will, als ein Hineindringen in die religiöse Bewußtseinswelt anderer Menschen und ihre Wertsphäre, ein Versuch mit ihren Augen die Wirklichkeit zu schauen: Die Meisterschaft, die wir an den Arbeiten Ottos oder Heilers bewundern, besteht eben darin, daß ihnen die Fähigkeit, sich in das Bewußtsein anderer religiöser Menschen einzuleben, in ganz besonderem Maße eignet.

Und nun wird man mit Recht die Frage aufwerfen dürfen, ob ein Mensch, in dem nie ein Funken religiösen Lebens geglüht hat, zu solchem Verstehen befähigt ist. Alles Verstehen setzt ja voraus, daß der verstehende Mensch seinem Gegenstand kongenial ist; und wem alle Hingabe des Menschen an eine jenseitige Welt von vornherein nur Illusion, nur Aberglaube und Torheit ist, der wird die Fähigkeit, sich in das Bewußtseinsleben religiöser Menschen hinein zu versetzen, nicht in besonderem Maße besitzen. Ohne die tiefe Ehrfurcht vor dem Gegenstande, in diesem Falle vor dem Leben der religiösen Menschen, kann wahre Erkenntnis und insbesondere völliges Verstehen nicht zustande kommen. In diesem Sinne ist man berechtigt, die Voraussetzung eigener religiöser Erfahrung als Vorbedingung für das Verstehen zu fordern, und wenn Wobbermins „religionspsychologischer Zirkel" nichts anderes meinte, so wäre gegen ihn nichts einzuwenden. Ja man kann vielleicht noch einen Schritt weiter gehen: das Verstehen des fremden Lebens ist um so leichter, je näher wir mit ihm verbunden sind. Ein Bild vom Katholizismus, wie es Heiler in reicher Anschaulichkeit vor uns

ausbreitet, wird in dieser Lebendigkeit nur jemand geben, der selbst in der katholischen Anschauungswelt lebt oder doch zum mindesten einmal gelebt hat; die Schranken des Verstehens sind um so größer, je weniger innere Voraussetzungen uns mit einem Menschen und einer Zeit verbinden, und werden auf religiösem Gebiete besonders empfunden. Denn alles Verstehen hat ja doch ein unreflektiertes, unmittelbares Sichauftun der andern zur Voraussetzung, wie es zumeist nur unter Gleichgesinnten möglich ist.

Aber diese Schranken sind nicht absolut; auch das Verstehen gehört zu den seelischen Einstellungen, die durch Uebung gefördert werden können, und methodische Schulung ermöglicht es uns, die Hemmnisse, die durch die Natur der Sache gegeben sind, in immer höherem Maße zu überwinden. Es ist nicht zu bestreiten, daß vor allem die Geschichte der historischen Wissenschaften zum großen Teil durch ein immer sich steigerndes und vertiefendes Verstehen bestimmt wird, obwohl es sich um die Lebensäußerungen von Menschen handelt, von denen wir durch Jahrhunderte und Jahrtausende getrennt sind. Die Skepsis, die immer und immer wieder geäußert wird, kann dieser Tatsache gegenüber schwerlich aufkommen. Auch die Behauptung, daß ein Mensch — oder eine Zeit — noch nicht verstanden worden sei, setzt ja im Grunde schon voraus, daß man sich im Besitze eines besseren Verständnisses weiß. Aber — auch wenn ich den berechtigten Kern der Gedanken Wobbermins durchaus anerkenne — für die Methode des religionspsychologischen Zirkels ist damit noch nichts bewiesen.

Denn es kann doch auf der andern Seite kaum verkannt werden, daß wirkliches Verstehen des fremden Lebens die Selbstausschaltung des eigenen Ich zur unumgänglichen Voraussetzung hat. Verstehen bedeutet zum mindesten den Willen, von allen eigenen Reflexionen abzusehen und sich in das *fremde* Leben hinein zu versetzen — es mutet dem Menschen mithin einen hohen Grad von Selbstverleugnung zu, zu dem nicht jeder ohne weiteres fähig ist. Gerade der Blick auf die Geschichte zeigt das deutlich: das steigende Verständnis beseitigt mehr und mehr die naive Projektion eigener Anschauungen in die geschichtlichen Erscheinungen und zeigt uns, daß das Leben vergangener Zeiten in hohem Maße von dem

eigenen differiert. Wie „unhistorisch" erscheint uns heute der Rationalismus, der doch den Anfang geschichtlichen Denkens gebracht hat, weil er in einer für uns heute schwer begreiflichen Weise die eigenen Ideen in die Geschichte hineingetragen hat! Alles Verstehen ist Distanz betrachtung; und auch das religiöse Verstehen macht davon keine Ausnahme. Und wie der Satz, daß die Wahrnehmung fremden Lebens den Umweg über das eigene Bewußtsein nehmen müsse — als ob es eine unmittelbare Wahrnehmung fremder Lebensäußerungen nicht gebe — in seiner Unrichtigkeit heute erkannt ist [1]), so wird auch alles Verstehen fremden religiösen Lebens sich zum Grundsatz machen, dieses aus seinen eigenen Erlebniszusammenhängen heraus zu interpretieren.

Berechtigt wäre der Ausgangspunkt von der eigenen religiösen Erfahrung, d. h. die Methode des religionspsychologischen Zirkels nur dann, wenn die religiöse Erfahrung, wie sie die Geschichte und Gegenwart des religiösen Lebens vor uns ausbreitet, wirklich eine gleichbleibende, im wesentlichen einheitliche Größe wäre. Aber dieser Satz ist alles andere als selbstverständlich und müßte zum mindesten begründet werden, wenn das Recht der Wobberminschen Methodik anerkannt werden sollte. Er ist ebensowenig selbstverständlich wie der andere, daß alle religiöse Ueberzeugung sich in letzter Instanz auf Erfahrung gründe (Bd. II, 18) [2]), schon deshalb, weil er sich auch umkehren läßt: Religiöse Erfahrung, wie sie auch immer beschaffen sein mag, hat eine religiöse Ueberzeugung bereits

---

1) Das hat besonders Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, [2]1921, S. 5 ff., 244 ff. überzeugend dargetan.

2) Auch die Konstruktion der psychologischen Struktur des religiösen Bewußtseins, die Wobbermin (Bd. II, S. 18) versucht, scheint mir sehr problematisch zu sein. Er unterscheidet: 1. das religiöse Erlebnis (Erfahrung im Erlebnissinn), 2. die religiöse Ueberzeugung, 3. der gedankenmäßige Ausdruck der religiösen Ueberzeugung, 4. die religiöse Vorstellungswelt primärer und sekundärer Art. Aber ist ein religiöses Erlebnis, das nicht in sich die Beziehung auf ein religiöses Objekt enthält, überhaupt ein phänomenologisch aufweisbares Datum, das von der religiösen Ueberzeugungs- und Vorstellungswelt zu sondern wäre? Ist nicht die Beziehung auf die religiöse Gegenständlichkeit es erst, die uns ermöglicht, bestimmte Erfahrungen und Erlebnisse als religiöse zu kennzeichnen?

zur Voraussetzung. Demgemäß ist die religiöse Erfahrung — wie schon der Titel des Buches von James sagt — ebenso mannigfaltig und verschiedenartig wie die religiösen Glaubensüberzeugungen. Der Fromme, der an die Existenz des Satans oder dämonischer Kräfte glaubt, erfährt auf Schritt und Tritt ihre unheimlichen Wirkungen, von denen der aufgeklärte Mensch des 20. Jahrhunderts vermöge seiner andersartigen Glaubenseinstellung nichts weiß und die er sich höchstens nacherlebend vergegenwärtigen kann; der morgenländische Christ, um ein von Wobbermin selbst anschaulich geschildertes Beispiel zu nennen (II, 73 f.), erfährt im Sakrament in heiligem Erschauern die Nähe des gegenwärtigen Christus, die der moderne Beobachter, der diesen Glauben nicht teilt, so nicht erleben kann. Ebenso ist die religiöse Erfahrung eines modernen Theologen von seiner Glaubensüberzeugung nicht unabhängig; ein Atheist, der die Ueberzeugung von der Realität eines lebendigen Gottes nicht teilt, wird niemals zu solcher Erfahrung kommen. Die religiöse Erfahrung ist alles andere als eine eindeutige Größe, sondern nicht weniger vielgestaltig als die religiösen Glaubensüberzeugungen, als deren Funktion sie betrachtet werden muß.

Bei diesem Sachverhalt aber muß es doch recht fraglich erscheinen, wie weit die eigene religiöse Erfahrung den geeigneten Ausgangspunkt für das Verständnis des fremden Lebens bilden darf. Denn ein derartiges Verfahren verführt dazu, nicht die wirklich in dem fremden Bewußtsein vorhandenen Motive zu erfassen, sondern die eigenen Anschauungen, Gefühle usw. in dasselbe hineinzutragen; und keine Berufung auf die phänomenologische Methode vermag ein solches Vorgehen zu rechtfertigen. Auch im fremden religiösen Leben wird ein Forscher, der nach diesen Gesichtspunkten arbeitet, keine anderen „spezifisch religiösen Motive" finden, als seine eigene Erfahrung ihm zeigt, d. h. als sie seiner eigenen Ueberzeugung entsprechen — und das Ziel, daß das eigene Leben durch die Berührung mit fremdem b e r e i c h e r t wird, wird nicht erreicht, weil ja gar nicht ernsthaft der Versuch gemacht wird, in fremde Bewußtseinswelten hineinzudringen.

Auf der andern Seite wird von hier aus verständlich, daß die Forderung, die religionspsychologische Methode habe die spezifisch

religiösen Motive des religiösen Bewußtseins herauszuarbeiten, die notwendige Konsequenz des „religionspsychologischen Zirkels“ ist. Für eine Psychologie, die es sich zur Aufgabe setzt, das fremde religiöse Leben zu verstehen, können als „spezifisch-religiöse Motive“ nur diejenigen in Frage kommen, die in dem Bewußtsein der religiösen Menschen, die der Forscher zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, lebendig sind. Wer wollte bestreiten, daß, um ein Beispiel zu nennen, der Gesetzeseifer des Pharisäers Saul ein spezifisch-religiöses Motiv ist — für das Bewußtsein des frommen Juden, der in dem Gesetz die höchste, abschließende Offenbarung göttlichen Willens erblickt? Wer würde in Abrede stellen, daß es ein spezifisch religiöses Motiv gewesen ist, das den jungen Luther veranlaßte, im Kloster den gnädigen Gott zu suchen, durch Bußwerke aller Art seine Gnade zu erlangen? Und doch haben Paulus und Luther auch das heißeste Bemühen ihrer Vergangenheit als das Widerspiel echten religiösen Verhaltens angesehen, weil andere religiöse Ideale für sie maßgebend wurden. Man sieht also, wie die Feststellung der spezifisch religiösen Motive von dem jeweiligen religiösen Ideale des Beurteilers abhängig ist. Angesichts dieses Tatbestandes ist eine doppelte Einstellung möglich. Entweder ich stelle als verstehender Psychologe lediglich fest, welche Motive oder Ueberzeugungen in dem Bewußtsein der Menschen lebendig sind [1]), indem ich meine eigene Ueberzeugung nach Möglichkeit ausschalte, oder ich wage es, aus der Fülle der Motive eine bestimmte Gruppe als die „spezifisch-religiösen“ herauszuheben und die andern, sei es als unwesentlich, „zeitgeschichtlich bedingt“ oder gar als irreligiös beiseite zu lassen: aber dann bin ich eben nicht mehr bloß Psychologe, sondern räume meinen eigenen Ueberzeugungen maßgebenden Einfluß bei der Beurteilung des fremden Lebens ein.

Es ist kein Zweifel, daß die religionspsychologische Methode

1) Natürlich kann ich von dieser Einstellung aus auch die Frage aufwerfen, wie weit die Menschen von ihren eigenen Voraussetzungen aus konsequent gewesen sind oder ihrer Ueberzeugung gemäß gehandelt haben; dabei wird sich ein gewissenhafter Denker freilich stets die Frage vorlegen, ob das, was bei oberflächlicher Betrachtung unverständlich erscheint, bei tieferem Eindringen in die Sache nicht doch verständlich werden kann.

Wobbermins dem letztgenannten Typus angehört, und daß es bei ihr nicht auf die Ausschaltung eigener Stellungnahme abgesehen ist; er selbst betont, daß die Frage nach den spezifisch-religiösen Motiven mit den Mitteln empirischer Psychologie nicht beantwortet werden kann [1]); aber ich vermag bis jetzt nicht einzusehen, wie uns die phänomenologische Betrachtungsweise einen solchen Maßstab an die Hand geben könnte: Die Frage nach den spezifisch-religiösen Motiven in Wobbermins Sinn ist ohne inhaltliche Stellungnahme zu der religiösen Wahrheitsfrage nicht zu beantworten. Mit der Methode des religionspsychologischen Zirkels hängt sie aber insofern zusammen, als offenbar die eigene religiöse Erfahrung es ist, die dem Forscher ermöglicht, das Spezifisch-Religiöse aus der Fülle andersartiger Tendenzen herauszuheben. Aber dann handelt es sich bei solchem Verfahren nicht mehr um Psychologie, um das Verstehen des fremden Lebens, sondern um die Hineinprojektion der eigenen religiösen Erfahrung — d. h. Ueberzeugung — in die Geschichte; und es ist klar, daß eine solche Methode der Forschung kein Ergebnis vermitteln wird, zu dem sie nicht ohne ihre Anwendung auch gekommen wäre, und daß sie keineswegs geeignet ist, den Dogmatismus, den Wobbermin bei anders gerichteten Forschern so sehr bekämpft [2]), aus der Welt zu schaffen.

Man wird vielleicht sagen, es sei verfehlt, aus apriorischen Erwägungen über Recht und Unrecht einer Methode entscheiden zu wollen, so großen Wert auch Wobbermin selbst auf die Anwendung der religionspsychologischen Methode legt (I, 174 ff.). Aber auch die Durchführung der methodischen Gesichtspunkte Wobbermins, soweit sie vorliegt, ist nicht geeignet, die Bedenken zu beschwichtigen, die dem Leser angesichts dieser methodischen Prinzipien aufsteigen. Ein Hinweis auf die Beispiele, in denen Wobbermin sein religions-

---

1) Bd. II, S. 8 f. Archiv für Religionspsychologie II, 1921, S. 204 u. ö.

2) Man vgl. sein Urteil über Frank und Biedermann: „So ist also die Voraussetzung der christlichen Wahrheit als ganzer schon im ersten Ansatz bei Frank enthalten" (Bd. I, 186, vgl. S. 189); „die dogmatische Ausführung Biedermanns hat also ihr Resultat bereits zur Voraussetzung" (I, 196); ferner seine Polemik gegen Traub, Stählin und Faber (Bd. II, S. 11).

psychologisches Zirkelverfahren zur Anwendung bringt, kann nur dazu dienen, die ausgesprochenen Befürchtungen zu bestätigen.

Im zweiten Bande seines Hauptwerkes (S. 56 f.) handelt Wobbermin über die Frage, ob ein historisch allen Religionen gemeinsames Moment deshalb schon zum Wesen der Religion gehöre, wie etwa das Streben nach natürlichen (dem Naturzusammenhang angehörigen) Gütern. Er meint, daß in diesem Fall es keineswegs statthaft sei, dieses Streben als zum Wesen der Religion gehörig anzusehen, weil die eigene religiöse Erfahrung eine derartige Entscheidung verdiene. Daraus ergebe sich, daß das Streben nach natürlichen Gütern nicht wesensmäßig zur Religion gehöre, weil es dem religiösen Grundtrieb entgegenwirke, ihn hemme und verunreinige. Wer durch religiöse Innenschau den Blick für diesen Sachverhalt gewonnen habe, vermöge diesen Tatbestand auch in der Geschichte wahrzunehmen.

Die sachliche Frage, wie weit das Streben nach natürlichen Gütern für die Religion wesentlich sei, soll hier nicht entschieden werden; aber es muß doch ausgesprochen werden, daß bei solcher Geltendmachung des „religionspsychologischen Zirkels" ein psychologisches oder phänomenologisches Verfahren nicht zur Anwendung kommt. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Menschen, in deren Gebetsleben etwa die Bitte um natürliche Güter eine Rolle spielt, wird nicht gegeben, vielmehr mit Berufung auf die eigene religiöse Erfahrung die Sache entschieden, und Motive, die der eigenen religiösen Erfahrung nicht entsprechen, werden als nichtreligiös beiseite geschoben. Das zeigt, daß das wirkliche Verstehen der Religion durch diesen methodischen Grundsatz nicht gefördert wird.

Das zweite Beispiel, in dem Wobbermin den religionspsychologischen Zirkel anwendet, ist nicht von größerer Ueberzeugungskraft. Es findet sich bei der Besprechung des Opferwesens (Bd. II, S. 241f.) Hierbei setzt sich Wobbermin mit der These von Marett auseinander, daß das ursprüngliche Opfer das Zauberopfer sei und daß das religionsgeschichtliche Verständnis des Opferwesens bei diesem einzusetzen habe. Gegen diese Theorie wird eingewandt, sie bedeute, daß das Wesen der Religion grundsätzlich auf Magie zurückgeführt werde. Das sei aber für jede religionspsychologisch eingestellte

Forschung unmöglich. Eine solche Gleichsetzung habe die restlose Ausschaltung der religiösen Erfahrung zur Voraussetzung. Eine so orientierte Forschung verdiene aber die Bezeichnung Religionswissenschaft ebensowenig, wie eine Musikwissenschaft, die auf der Ausschaltung musikalischen Empfindens beruhe, auf einen solchen Namen Anspruch erheben könne.

Ich lasse dahingestellt, wie weit dieser oft gebrauchte Vergleich wirklich zutreffend ist; es ist jedenfalls nicht zu übersehen, daß das ästhetische Nachempfinden doch nur ein Hineinversetzen in andere Phantasiewelten ist, während es sich bei der Religion dem Sinn ihrer eigenen Setzungen gemäß um andere Realitätssphären handelt. Es ist darum keineswegs ausgemacht, daß man in demselben Sinne Religion als Voraussetzung für das Verständnis fordern darf wie in der ästhetischen Sphäre ästhetisches Empfinden. Denn bei dem Hineindenken in die Phantasiewelten des ästhetischen Bewußtseins spielt die Frage nach deren Realität keine Rolle; und ich vermag mich hypothetisch in fremde Realitätssphären — auch religiöse — hineinzudenken, ohne die vergegenwärtigten Objekte selbst für Realitäten zu halten. Die Frage ist komplizierter, als es zunächst scheint. Jedenfalls ist auch bei dem erwähnten Beispiel Wobbermins Gedankengang keine Widerlegung, die nachweist, daß die bekämpfte Theorie über das Opferwesen den Tatbeständen, um deren Beurteilung es sich handelt, nicht gerecht wird, daß sie wichtige Instanzen übersieht oder mißdeutet. Die Berufung auf die eigene religiöse Erfahrung wird in solchem Falle bei jedem anders gerichteten Forscher nur den Eindruck erwecken, daß aus dogmatischen Prinzipien die Fragen nicht untersucht, sondern vor aller Untersuchung entschieden werden.

Ein drittes Beispiel, bei dem der religionspsychologische Zirkel zur Anwendung kommt, ist die Besprechung der psychoanalytischen Theorie über die Religion. So sehr ich der Ablehnung dieser Theorien zustimme, so finde ich doch, daß die sachliche Auseinandersetzung mit ihnen zu wünschen übrig läßt. „Was Religion im Sinne der religiösen Erfahrung und der auf sie sich gründenden religiösen Ueberzeugung ist, wird nicht gefragt, darf auch nicht gefragt werden, wenn die psychoanalytische Deutung nicht sofort und bedingungslos

abgelehnt werden soll" (II, S. 417). Mit solchen Erwägungen ist gegen das Recht der Psychoanalyse nichts bewiesen; und das eigentliche Problem, das die Psychoanalyse stellt, nämlich die Frage nach der Verdrängung von Wünschen und Trieben, wird von Wobbermin nicht herausgearbeitet.

Die angeführten Beispiele beweisen zur Genüge, daß die gegen Wobbermins Verfahren erhobenen Bedenken zutreffend sind, und rechtfertigen das ablehnende Urteil über dasselbe. Der „religionspsychologische Zirkel" ist kein Mittel, uns neue, bisher übersehene oder nicht genügend gewürdigte Tatbestände des religiösen Lebens zu zeigen; er ist vielmehr, wie die Fragestellung Wobbermins überhaupt, dogmatischer Art und ermöglicht es, die dogmatischen Voraussetzungen in seiner Arbeit zur Geltung zu bringen, von denen eine Dogmatik der Natur der Sache nach nicht absehen kann. Nur so ist es zu verstehen, daß Wobbermin mit der religionspsychologischen Methode eine Grundlegung der systematischen Theologie versuchen kann. So fern es mir liegt, dem Dogmatiker einen Vorwurf zu machen, wenn er bei seiner Arbeit von einer wissenschaftlich nicht mehr begründbaren religiösen Stellungnahme ausgeht, so muß man doch von einer Methode, die der systematischen Theologie die — bisher vermißte — wissenschaftliche Grundlage zu geben verspricht, erwarten, daß sie auch im Ansatz keine dogmatischen Prämissen enthält. Für Wobbermins Methode aber gilt das nicht, und der Vorwurf des Dogmatismus, den er seinen Gegnern macht, läßt sich mit gleichem Rechte gegen ihn erheben, auch wenn er sich der ihn leitenden dogmatischen Voraussetzungen nicht bewußt ist.

Der dogmatische Charakter der Methode Wobbermins wird uns noch deutlicher zum Bewußtsein kommen, wenn wir auf seine Stellungnahme zu dem dritten Punkte, dem Wahrheitsinteresse der Religion, genauer eingehen. Die Auseinandersetzung mit ihm wird freilich dadurch erschwert, daß seine Ausführungen es an der nötigen Klarheit fehlen lassen. Er erhebt nämlich auf der einen Seite die Forderung, daß die Analyse der religiösen Erfahrung unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses geschehen soll (Bd. I, S. 284), hebt aber dabei ausdrücklich hervor, daß es sich dabei „selbstverständlich" nicht um das Wahrheitsinteresse des individuellen

religiösen Bewußtseins handele, das Gegenstand religionspsychologischer Untersuchung sei[1]). Das Interesse der systematischen Theologie richte sich nämlich nicht auf die jeweilige Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins, sondern auf seinen, von aller individuellen Gestaltung und Ausprägung unabhängigen Gehalt. Infolgedessen könne sich die religionspsychologische Methode nicht damit begnügen, den Wahrheitsanspruch der Religion einfach festzustellen. Auf der andern Seite sei es freilich ein Fehler, wenn der Religionspsychologe für sich in Anspruch nehme, die Frage nach Wahrheit oder Unwahrheit der religiösen Vorstellungen zu entscheiden. Vielmehr sei diese Alternative — zwischen Entscheidung des religiösen Wahrheitsanspruchs und bloßer Feststellung — nicht als abschließende zu betrachten.

Ehe wir fragen, ob ein Versuch, diese Alternative zu umgehen, wirklich möglich ist, wollen wir uns über die Stellungnahme, die jedes psychologische wie phänomenologische Verfahren zu dieser Frage einnehmen muß, Klarheit verschaffen. Die Kritik Wobbermins hat für die Psychologie nachdrücklich hervorgehoben, daß die psychologische Analyse über die Konstatierung des Wahrheitsanspruches nicht hinausgehen könne[2]), und für die Phänomenologie kann nichts anderes behauptet werden[3]). Gegenüber dem Versuch Winklers, mit Berufung auf die Phänomenologie die Position Wobbermins zu stützen (ZThK 1921, S. 128 ff.), muß das mit Nachdruck geltend gemacht werden.

1) Bd. I, S. 402; II, S. 21 f.; Archiv für Religionspsychologie II (1921), S. 203.

2) Vgl. die Ausführungen von Stählin, Archiv für Rel.-Psych. I, S. 283 ff., Faber a. a. O. S. 45 ff. Faber teilt freilich die eben zurückgewiesene Anschauung Wobbermins, daß das Verständnis des fremden religiösen Lebens von der eigenen Erfahrung auszugehen habe (a. a. O. S. 36; vgl. auch die Ausführungen in seinem Buch: Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, 1913, S. 110 f.), so richtig er auch den dogmatischen Charakter der Methode Wobbermins sonst beurteilt.

3) Ich habe das in meiner Schrift über „die religiösen Erlebnisse" S. 40 ff. bereits hervorgehoben; es ist mir deshalb nicht verständlich, wie F. W. Schmidt (Theol. Lit.Ztg. 1922, Nr. 3) diese Arbeit mit den ganz andersartigen Fragestellungen Wobbermins zusammenbringen konnte.

Die Klarstellung dieses Sachverhaltes ist dadurch kompliziert worden, daß Traub (ZThK 1915, S. 101) in der Auseinandersetzung mit Wobbermin der empirischen Psychologie die Aufgabe zugewiesen hatte, den Wahrheitsanspruch der Religion zu konstatieren. Demgegenüber hebt Winkler mit Recht hervor, daß das Wahrheitsinteresse ein Moment sei, das wesensmäßig der Religion zugehöre und nicht erst auf dem Wege der Induktion erschlossen zu werden brauche. Wenn man die Begriffe empirisch und induktiv gleichsetzt, so wird man Winkler gegenüber Traub Recht geben müssen. Es ist nicht schwer einzusehen, daß der Wahrheitsanspruch vom Wesen der Religion unablösbar ist, und daß ich mir diesen wesensnotwendigen Sachverhalt an einem Beispiel genau so gut klar machen kann wie an vielen: Wenn der Satz, daß die Gottheit existiert, nicht wahr ist, wird jedes auf sie gerichtete religiöse Verhalten sinnlos; und in diesem Sinne ist selbstverständlich das Wahrheitsinteresse der Religion auch für alle andern religiösen Interessen, etwa das Lebens- oder Heilsinteresse, fundamentierend. Aber mit diesem Zugeständnis an Wobbermins Position ist das Recht seiner weitergehenden Fragestellungen noch nicht erwiesen.

Für jede phänomenologische Betrachtungsweise, die die Frage nach dem Sinn der Bewußtseinsakte untersucht, ist die Einklammerung der Gegenstände charakteristisch, d. h. eine Einstellung, die jede Aussage über die Existenz der Gegenständlichkeit dahingestellt sein läßt, weil für sie die Objekte nur soweit in Betracht kommen, als sie die intendierten Sinneskerne der Akte sind, deren Analyse die Aufgabe des Phänomenologen ist. Sehr leicht kann ich mir auf diesem Wege zur Einsicht bringen, daß die Frage nach der Existenz der religiösen Objekte für jeden religiösen Glauben entscheidend ist. Aber ebenso deutlich ist das andere, daß die Analyse des Sinnes religiöser Akte eine inhaltliche Stellungnahme zur religiösen Wahrheitsfrage nicht zur Voraussetzung hat. Eine solche Stellungnahme ist nicht erforderlich, solange ich mir nur die Aufgabe setze, das religiöse Bewußtsein zu verstehen. Den Madonnenkultus verstehen — auch in seinen tiefen religiösen Motiven — und an die Madonna glauben sind zwei verschiedene Dinge. Solange ich mich in phänomenologischer Einstellung befinde, mich auf das Verstehen

religiöser Akte beschränke, ist die Urteilsenthaltung in der religiösen Wahrheitsfrage das sachlich geforderte Verhalten. Wenn man unter „Religion“ eine solche inhaltliche Stellungnahme zur Frage der religiösen Wahrheit mitbegreift, so ist offensichtlich zum Verständnis fremder Religion der eigene religiöse Glaube nicht Vorbedingung. Der lebendige religiöse Glaube aber steht und fällt mit der Gewißheit um die Existenz seiner Gegenstände. Er kann sich auch mit dem reichsten und tiefsten Verständnis nicht zufrieden geben, sondern fordert stets Stellungnahme zur religiösen Wahrheitsfrage. Weil aber für die Dogmatik der Glaube Voraussetzung ist, darum ist es verfehlt, von der Phänomenologie ihre Grundlegung zu erwarten.

Die Urteilsenthaltung, die für die den Sinn der religiösen Bewußtseinsakte analysierende Phänomenologie notwendig ist, wird nun von Wobbermin tatsächlich nicht innegehalten. Er sucht die Alternative zwischen Stellungnahme und Neutralität dadurch zu umgehen, daß er der religionspsychologischen Analyse die Aufgabe zuweist, aus den in der Geschichte vorliegenden Ausdrucksformen die entscheidenden religiösen Grundmotive zu erheben. Im Wahrheitsinteresse der Religion sei die Voraussetzung beschlossen, daß der religiösen Ueberzeugung Wahrheit zugrunde liege, und diese vorauszusetzende Wahrheit mache sich in den spezifisch-religiösen Grundmotiven geltend. Es handle sich darum, diese aus der Umhüllung mit andersartigen Motiven und Vorstellungen herauszulösen. Als solche andersartige Motive werden genannt die naive Vorstellungsbildung, das ästhetische Empfinden und die rationale Denkarbeit (Bd. I, S. 403/4).

An diesen Ausführungen ist beachtenswert, daß sie deutlich erkennen lassen, wie eine inhaltliche Stellungnahme zur religiösen Wahrheitsfrage schon für die Problemstellung der religionspsychologischen Methode Voraussetzung ist. Denn für die Psychologie oder Phänomenologie folgt aus dem Wahrheitsinteresse der Religion keineswegs ohne weiteres, daß der Anspruch des religiösen Bewußtseins auf Wahrheit zutreffend ist. Dieser Satz ist eine petitio principii dogmatischer Art, der für Phänomenologie und Religionspsychologie nicht selbstverständlich ist. Umgekehrt ist auch die Feststellung dessen, was als spezifisch-religiöses Grundmotiv zu gelten

hat, von der Stellung des Forschers zum religiösen Wahrheitsinhalt abhängig. Bei einem solchen Verfahren handelt es sich dann aber gar nicht mehr um ein Verstehen fremder religiöser Erscheinungen, sondern um eine innere Auseinandersetzung mit ihnen. Eine solche Aufgabe ist aber nicht mehr Psychologie oder Phänomenologie, sondern setzt voraus, daß diese ihre Arbeit bereits getan haben. Als Psychologe suche ich von mir abzusehen und mich ganz in die Menschen hineinzudenken, deren Leben ich verstehen möchte. Indem ich mich aber mit ihnen auseinandersetze, suche ich mir zum Bewußtsein zu bringen, was mich von ihnen unterscheidet. Daß beides, das Verstehen und die innere Auseinandersetzung, nicht ohne Beziehung zueinander sind, ist selbstverständlich. Je reicher und umfassender mein Verständnis, desto fruchtbarer wird die Auseinandersetzung sein. Insofern können Psychologie und Phänomenologie für die Dogmatik wichtige Vorarbeiten leisten. Aber eben nur Vorarbeit, wenn anders die Aufgabe der Dogmatik darin besteht, sich vom Standpunkt evangelischen Glaubens aus mit der Fülle religiöser Positionen, die die Geschichte zeigt, auseinanderzusetzen. Aber es führt zu einer völligen Verwirrung der Probleme, wenn man in der Weise Wobbermins die Unterschiede der Aufgaben vermengt und verkennt.

Ein Blick auf die Durchführung bestätigt uns, daß die hier gegebene Charakteristik des Wobberminschen Verfahrens richtig ist. Das Schlußkapitel des ersten Bandes, in dem Wobbermin sozusagen ein Musterbeispiel seiner religionspsychologischen Methode gibt, enthält einen Versuch, aus dem Gedankenkomplex urchristlicher Eschatologie diejenigen Motive herauszuheben, die sich ein moderner Theologe noch aneignen kann. Aber eine psychologische Analyse der urchristlichen Hoffnung und ihrer Bedeutung für das Leben der ersten Christen wird nicht versucht [1]). Wenn z. B. auseinandergesetzt wird: „durch den eschatologischen Charakter des Reiches

1) Dasselbe gilt von andern Arbeiten, etwa der Behandlung des Apostolikums in dem Aufsatz: „Der gemeinsame Glaubensbesitz der christlichen Kirchen“ (Festschrift für Th. Häring 1918, S. 238—261). Ueber das Schlußkapitel des ersten Bandes vgl. auch die Kritik von Stählin, Archiv für Rel.-Psych. I, S. 297 f.

Gottes soll für dasselbe nicht einfach innerhalb des raumzeitlichen Geschehens ein bestimmter Termin fixiert werden, vielmehr dient der eschatologische Charakter des Reiches Gottes gerade dazu, das Reich Gottes seinem inneren Wesen nach über das ganze raumzeitliche Geschehen, über die gesamte empirische Wirklichkeit zu erheben" (Bd. I, S. 460), so ist das keine den Sinn der urchristlichen Hoffnung zutreffend wiedergebende Analyse. Und ebensowenig kann als eine solche gelten, wenn gesagt wird, daß die Erwartung des nahen Endes nur die Sicherheit und Festigkeit des urchristlichen Glaubens abspiegeln solle (S. 462) und daß die „glaubensmäßige, aber als solche unbedingt sichere Ueberzeugung von der absoluten Realität und dem absoluten Wert der transzendenten Wirklichkeit, des überzeitlichen Gottesreiches der eigentliche, d. h. religiöse Kern der eschatologischen Fassung des Reichsgottesgedankens im neuen Testamente" sei. Bei solchen Aussagen ist mit Händen zu greifen, wie es die eigene religiöse Stellungnahme Wobbermins ist, die entscheidet, was als der spezifisch-religiöse Kerngehalt urchristlicher Hoffnung anzusehen ist.

Damit scheint mir der Nachweis erbracht zu sein, daß die methodischen Voraussetzungen Wobbermins dogmatische Prämissen in sich schließen, die eine psychologische und phänomenologische Betrachtungsweise der Religion sich nicht aneignen kann, weil ihr damit Aufgaben zugewiesen würden, für deren Lösung sie sich nicht als zuständig betrachten darf. Das methodische Verfahren Wobbermins ist ohne inhaltliche Stellungnahme zur religiösen Wahrheitsfrage nicht durchführbar, setzt also eine andere als die phänomenologische Einstellung voraus. Der Versuch Wobbermins, die Alternative zwischen Entscheidung der religiösen Wahrheitsfrage (im positiven oder negativen Sinn) und Urteilsenthaltung zu umgehen, ist nicht gelungen. Es ist auch nicht schwierig, einzusehen, daß diese Alternative sich nicht umgehen läßt, daß es ein Drittes zwischen Stellungnahme (Bejahung-Verneinung) und Urteilsenthaltung nicht geben kann. Wobbermins Verfahren ist im Grunde nur ein Versuch, vor sich und andern die wirkliche Stellungnahme zu verbergen.

Es bleibt noch ein Punkt zur Besprechung übrig, der zeigt, wie

wenig die Berufung auf die Phänomenologie bei Wobbermin berechtigt ist: die Wesensfrage. Für den Phänomenologen handelt es sich bei dem Begriff „Wesen“ um die Frage nach den eigentümlichen Merkmalen, die von den Gegenständen, deren Wesen es zu erfassen gilt, unablösbar sind. Auf die Religion angewendet bedeutet die Frage nach dem Wesen nichts anderes als die nach ihren charakteristischen Kennzeichen, den Eigentümlichkeiten, die nun einmal den Erscheinungen, die wir Religion nennen, anhaften. Diese gilt es aufzufinden und zu verstehen, d. h. in ihrer sachlichen Notwendigkeit zu begreifen. Von einem Wesensbegriff im normativen Sinn, einem „Sollwesen“ der Religion, um einen Ausdruck Steinmanns (ZThK 1923, 229 ff.) zu gebrauchen, kann dabei der ganzen Art der Fragestellung nach nicht die Rede sein. Die Phänomenologie kann die Wesensfrage der Religion nicht in anderem Sinne erörtern, als etwa die Mathematik das Wesen des Raumes oder der Zahlen erörtert, wo es sich ja auch nicht um Gesetzlichkeiten des Seinsollenden, sondern um Wesensnotwendigkeiten des Seins handelt. Ueber das Ideal, das Sollwesen der Religion, vermag sie keine Aussage zu machen, da von ihr nicht einmal über die Frage, ob Religion überhaupt sein soll, d. h. ob es einen Wesensbegriff im normativen Sinne gibt, entschieden wird. Vielmehr ist Religion für den Phänomenologen zunächst nur Bezeichnung einer bestimmten Anzahl von Phänomenen mit verwandten Wesenseigentümlichkeiten, die es im einzelnen zu studieren gilt, also nur ein formaler Allgemeinbegriff. Da die Analyse zeigt, daß der Sinn der religiösen Aussagen mannigfach differiert, ja eine Religion der andern das Prädikat Religion im idealen Sinn des Wortes aberkennt, kann eine Betrachtungsweise, die sich auf eine solche Analyse des Sinnes beschränkt, kaum anders verfahren [1]).

---

1) Steinmann hat in seiner Besprechung meiner Schrift über „Die religiösen Erlebnisse“ (ZThK 1923, S. 306 f.) getadelt, daß mir die klare Unterscheidung zwischen Allgemein- und Sollwesen der Religion fehle. Ich meine freilich schon dadurch deutlich genug zum Ausdruck gebracht zu haben, daß es sich für die Phänomenologie nicht um die Aufstellung eines Ideals oder Sollwesens, sondern um Aufzeigung der Wesensstruktur (als etwas Seiendem) handle, daß ich die Wahrheitsfrage der Religion offen gelassen

Für Wobbermins systematische Fragestellung ist es indessen nicht zweifelhaft, daß der Wesensbegriff in erster Linie Normbegriff ist. Wenn ihm daraus auch kein Vorwurf gemacht werden soll, so beweist es doch, daß seine Berufung auf die Phänomenologie unzulässig ist. Seiner Fragestellung schwebt die Herausarbeitung eines idealen Wesensgehaltes der Religion vor, den er dann freilich auch in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Erscheinungen wiederfinden möchte. Darum ist seine Methode nicht eine Befragung des religiösen Bewußtseins nach dem Sinn seiner eigenen Aussagen, sondern schließt eine kritische Beurteilung bereits ein. Für ihn wird die empirische Mannigfaltigkeit der Religionen erst dadurch Religion, daß sie irgendwie an diesem idealen Wesensgehalt der Religion, wie er ihn konstruiert, Anteil hat. Das ist dann, wenn man will, eine religionsphilosophische Fragestellung, aber keine religionspsychologische oder phänomenologische mehr. Die Fragen, die Wobbermin in seinem Buche behandelt, sind nur von dieser Voraussetzung aus zu verstehen. Die Abgrenzung der Religion gegen Mythologie oder Magie, die Untersuchung, ob der Buddhismus noch Religion sei, ob Anthroposophie oder Christian Science noch als religiöse Bewegungen gelten können, ob der Transzendenzanspruch zum Wesen der Religion gehöre, sind nur für einen Standpunkt wichtig, der mit dem Wesensbegriff gleichzeitig einen Norm- und Idealbegriff verbindet. Und dasselbe gilt, wenn festgestellt wird, daß das Verpflichtungsbewußtsein der Religion wesentlich sei, daß sie als wesentliches Moment eine Beziehung zur Geschichte enthalte, Bestimmungen, die doch auch nur für bestimmte religiöse Typen charakteristisch sind. Daß eine solche Wesensbestimmung von der eigenen religiösen Ueberzeugung des Forschers in hohem Maße abhängig ist, wäre auch dann ersichtlich, wenn Wobbermin nicht ausdrücklich betonte, daß die eigene religiöse Erfahrung der Ausgangspunkt ist, von dem die Frage nach dem „Spezifisch Religiösen" ihre Beantwortung findet [1]).

---

habe. Jeder Versuch, ein religiöses Ideal zu formulieren, setzt doch stets eine bestimmte Stellungnahme zur religiösen Wahrheitsfrage voraus.

1) Vgl. bes. das Beispiel Bd. II, S. 56 f., das S. 21 besprochen worden ist.

Ich fasse den Gegensatz zu Wobbermin, wie er in den vorhergegangenen Ausführungen zum Ausdruck gekommen ist, noch einmal kurz zusammen. Er besteht im wesentlichen darin, daß ich der Phänomenologie ungleich engere Grenzen setze, als Wobbermin seiner Methode des religionspsychologischen Zirkels glaubt ziehen zu müssen. Ich glaube nicht, daß die systematische Theologie, deren Aufgabe gewiß nicht nur die Formulierung „der reinen Lehre", sondern die innere Auseinandersetzung des evangelischen Christentums mit andern religiösen Positionen und dem nicht religiösen Geistesleben ist, ohne dogmatische Stellungnahme im eigentlichen Sinne auskommen kann. Wohl vermögen Psychologie und Phänomenologie für die Beantwortung der eigentlichen dogmatischen Probleme wichtige Vorarbeit zu leisten, indem sie zu einem vertieften Verständnis der religiösen Erscheinungen und ihrer Wesensgesetzlichkeiten führen. Diese eigentliche Aufgabe der Phänomenologie und verstehenden Psychologie ist freilich von Wobbermin kaum in Angriff genommen worden, weil sein Interesse wesentlich an den dogmatischen Fragen hängt. Aber wenn auch der Dogmatiker an diesen Fragen mitarbeiten kann, so kann er jedenfalls nicht *nur* Psychologe oder Phänomenologe sein, weil seine Aufgaben letztlich auf anderem Gebiete liegen; und ebenso müssen diese Wissenschaften sich wehren, wenn sie zu einem Arbeitszweig der Dogmatik gemacht werden sollen, nicht aus Geringschätzung der dogmatischen Arbeit, sondern weil ihnen nicht wesensfremde Gesichtspunkte aufgedrängt werden dürfen. Gerade die Verselbständigung, die alle übrigen Wissenschaften der Dogmatik gegenüber anstreben, wird dieser zuletzt nur förderlich sein; wenn dargetan wird, daß Dogmatik nicht Phänomenologie und Psychologie des religiösen Lebens ist, so wird sie damit ihrem eigentlichen Gegenstande zurückgegeben. Die altprotestantische, von Wobbermin abgelehnte [1]) Definition der Theologie als doctrina de deo et rebus divinis ist für die Dogmatik, was den Kern der Sache angeht, keineswegs so ganz unangemessen; und wenn man von dieser Formulierung mit Wobbermin eine Rationalisierung des religiösen Lebens befürchtet, so mag man

---

1) Bd. I, S. 99 f. ZThK 1920, S. 404.

die Aufgabe der Dogmatik etwa als Selbstbesinnung des Glaubens auf seinen Gegenstand charakterisieren. Wenn wissenschaftliche Methoden dazu nicht zureichen und der Dogmatik ihr festes Fundament darum nicht geben können, so wird der Dogmatiker sich dessen erinnern, daß es die Selbstbesinnung des *Glaubens* ist, um die es sich in der Dogmatik handelt, und daß eine Uebereinstimmung in dogmatischen Fragen nur soweit erzielt werden kann, als die Gemeinschaft des Glaubens reicht. Mag das wie ein Verzicht auf wissenschaftliche Begründung des Glaubens aussehen, so scheint er mir doch dem Wesen der Sache mehr zu entsprechen als der Versuch einer angeblich wissenschaftlichen Fundamentierung der Dogmatik, die die außerwissenschaftlichen Voraussetzungen des Glaubens nicht umgeht, sondern verschleiert und darum letztlich weder die Wissenschaft noch den Glauben befriedigen kann. Psychologie und Phänomenologie in allen Ehren, aber für die Wahrheitsfrage der Religion sind sie nicht zuständig und darum lassen sie uns im Stich, wenn wir die entscheidenden Fragen der Theologie zu beantworten suchen; nicht eine wissenschaftliche Methode gibt der Dogmatik das Fundament, sondern nur die lebendige Tat des Glaubens, die es nicht mehr mit religiösen Phänomenen und seelischen Erlebnisinhalten, sondern mit der Wirklichkeit des lebendigen Gottes zu tun hat.

Zur Problematik der Wirtschaftsethik.

Von
Privatdozent Lic. August Dell in Gießen[1]).

In dem chaotischen Geschichtsprozeß der Gegenwart tragen die Bindungen, in die das Wirtschaftsleben die Menschen zwingt, ganz wesentlich zur Verschärfung der Problematik des Lebens bei. Die heftigen Debatten über Individualismus, Sozialismus und Solidarismus in der Wirtschaft haben daran nichts zu ändern vermocht. Vergeblich haben sich programmatisch gefaßte Entwürfe um Lösungen bemüht. Nach wie vor bereiten die Gesamterscheinungen des modernen Wirtschaftslebens der Lebensgestaltung der einzelnen und der Völker schwerste Not. Eine auffallende Tatsache ist es nun, daß die zünftige Ethik zu den Lebensproblemen, die durch das moderne Wirtschaftsleben den Menschen der Gegenwart aufgezwungen sind, noch nicht grundsätzlich Stellung genommen hat. Nur die katholische Sozialphilosophie bildet eine gewisse Ausnahme; sie sucht aus den naturrechtlich begründeten Prinzipien eines christlichen Solidarismus Normen für sittliches Handeln in der Wirtschaft abzuleiten und eine katholische Wirtschaftsmoral zu entwickeln, wobei freilich fraglich bleibt, wie weit sie der Probleme Herr wird. Die protestantische Ethik dagegen, die in sich so heterogen ist, daß man nur noch dem Namen nach von „der" protestantischen Ethik sprechen kann und unter diesem Sammelnamen die widersprechendsten Versuche zusammenfassen muß, hat ebensowenig

---

1) Der Aufsatz ist ein Beitrag zu der Festschrift, die von der Theologischen Fakultät Gießen ihrem Mitglied D. Dr. E. W. Mayer zum 70. Geburtstag (9. IX. 1924) gewidmet wird.

wie die philosophische Ethik die Probleme einer Wirtschaftsethik in grundsätzlichen Erörterungen aufgegriffen. Wenn man gelegentlich diese Zurückhaltung zu rechtfertigen suchte, indem man vor dilettantischem Eingreifen der Ethik in die Fragen der Wirtschaft warnte und die Beurteilung alles Handelns in der Wirtschaft der Nationalökonomie als Aufgabe zuwies, so hat man damit jede eigene Stellungnahme nur umgangen. Es bleibt Aufgabe der Ethik, zur Klarheit darüber zu kommen, wie weit von ethischen Problemen in der Wirtschaft gesprochen werden kann, und ob eine Wirtschaftsethik möglich ist. Man muß sich ernsthaft fragen, ob die Zurückhaltung der Ethik gegenüber den durch die Wirtschaft aufgezwungenen Lebensproblemen nur zufällig ist und auf Unvermögen beruht, oder ob sie sachlich begründet ist und nicht als ein Versagen aufgefaßt werden kann.

1. Die Ethik befindet sich schon in großen Schwierigkeiten, wenn sie für ihre Untersuchung der Probleme des Wirtschaftslebens den Ausgangspunkt bestimmen muß. Es liegt nahe, von Begriffen und Gesichtspunkten auszugehen, die die Nationalökonomie als die Fachwissenschaft der Wirtschaft anwendet. Dann würde die Nationalökonomie Hilfswissenschaft der Ethik. Ob jedoch ein solcher Zusammenhang zwischen Nationalökonomie und Ethik möglich ist, bedarf der Untersuchung. Daher ist es bedeutsam, daß über das umgekehrte Verhältnis — die Ethik Hilfswissenschaft der Nationalökonomie — innerhalb der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften Kontroversen schweben. In den Debatten sind im wesentlichen drei verschiedene Auffassungen vom Wesen der Ethik und ihrem Verhältnis zur Nationalökonomie erkennbar[1]. Nach dem ersten Standpunkt ist die Ethik eine empirische Wissenschaft, die keinen normativen Charakter hat. Ihre Aufgabe ist, historisch-deskriptiv die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins der Menschheit darzustellen. Ihre Beziehungen zur Nationalökonomie sind eng. Eine Abgrenzung zwischen beiden fehlt. Ein Hauptvertreter dieser Auffassung ist Gustav Schmoller[2]. In den Debatten verteidigt er

1) Für unsere Untersuchung ist unerheblich, zu welchen Schulen innerhalb der Nationalökonomie die einzelnen Vertreter gerechnet werden.

2) Vgl. die Abhandlung „Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre und -methode“ in Handwörterb. der Staatswiss. 3. Aufl. Bd. VIII (1911).

seinen Standpunkt mit folgenden Gründen: „Allerdings ist mir die Ethik wie die Nationalökonomie eine realistische Wissenschaft; ich halte die transzendente und formale Ethik ... für verfehlt, stehe aber damit in Uebereinstimmung mit der Mehrzahl der heutigen Philosophen" [1]). „In dem Maß als die Ethik selbst mehr und mehr empiristisch wird, mehr die sittlichen Pflichten, Tugenden und Güter in ihrer historischen Entwicklung darlegt, als ein Sollen lehrt, treten natürlich die Glaubenselemente und ihre Wirkung in derselben zurück; die Ethik nähert sich so der Gesellschafts- und Staatswissenschaft, dem, was man heute Soziologie nennt" [2]). Der zweite Standpunkt setzt den normativen Charakter der Ethik voraus. Gerade in dem Normativen erkennt er das Element, auf das die Nationalökonomie angewiesen ist. Daher wird die Ethik als unentbehrliche Hilfswissenschaft der Nationalökonomie bezeichnet. „Die Kenntnis des allgemeinen normativen Teils der Ethik, die Lehre vom letzten Sollen, ist für die theoretische Nationalökonomie von grundlegender Bedeutung, da sie dieser das Eindringen in die bei wirtschaftlichen Erscheinungen tatsächlich wirkenden Motive ermöglicht und vielfach, wenigstens für den allgemeinen Teil der theoretischen Nationalökonomie geradezu ersetzt" [3]). Auch bei

1) Ebenda S. 497; das Verhältnis der Nationalökonomie zur Ethik charakterisiert er so: „Die Nationalökonomie habe ich wie viele Nationalökonomen von J. St. Mill bis heute eine ethische Wissenschaft genannt ..., die meisten, die das taten, wollten weder Ethik und Nationalökonomie zusammenwerfen, noch die letztere zu einer höheren Dignität erheben, noch weniger alle möglichen Kulturideale in sie einfügen .... Jedenfalls hat es unsere Disziplin nicht bloß mit dem Technisch-Oekonomischen, sondern mit der ökonomischen Gesellschaftsverfassung und damit auch mit sittlichen und Rechtsfragen zu tun. Unsere Wissenschaft liegt mindestens auf dem Grenzgebiet des Technisch-Oekonomischen und des Ethischen".

2) Ebenda S. 438.

3) Oskar Engländer, Die Erkenntnis des Sittlich-Richtigen und die Nationalökonomie, Jahrb. f. Gesetzgeb. u. Volkswirtsch. 38, 1914, S. 1561. — Ein eifriger Verteidiger des 2. Standpunktes ist Rudolf Stolzmann in seinen Schriften „Der Zweck in der Volkswirtschaft. Die Volkswirtschaft als sozialethisches Zweckgebilde" 1909 und „Grundzüge einer Philosophie der Volkswirtschaft. Versuch einer Volkswirtschaftslehre auf philosophischem Grund" 1920. — Dieser Gruppe ist auch Heinrich Pesch zuzurechnen, der

dieser zweiten Auffassung fehlt eine klare Abgrenzung zwischen Ethik und Nationalökonomie. Diese wird erst in dem dritten Standpunkt vorgenommen. Für ihn ist charakteristisch, daß er Ethik und Nationalökonomie grundsätzlich scheidet. Die Nationalökonomie ist Erfahrungswissenschaft. Sie steht in der Problematik „empirischer" Tatsachenfeststellung. Die Ethik dagegen ist normativ und kann daher niemals Hilfswissenschaft der Nationalökonomie sein. Die Vertreter dieser dritten Auffassung haben sich sehr entschieden mit den beiden ersten auseinandergesetzt. So argumentiert Andreas Voigt: „Die Behauptung, die Volkswirtschaftslehre sei eine ethische Wissenschaft, schließt ja im Grunde jede wirtschaftliche Betrachtung aus. Denn eine ethische Wissenschaft hat selbstverständlich die Erscheinungen aus ethischen, nicht aus wirtschaftlichen Gesichtspunkten aufzufassen" [1]). „Die Mehrzahl der Anhänger der ethischen Schule vertreten und verbreiten die Meinung, daß wir, die wir die Ethik aus der Wirtschafts*wissenschaft* verbannt wissen wollen, damit auch die Ethik aus der Wirtschaftspraxis auszuschalten gedenken .... Niemals bestritten wir der Ethik das Recht, auch an wirtschaftliche Handlungen ihren Maßstab anzulegen und an ihnen Kritik zu üben .... Die Ethik ist eine Wissenschaft so gut wie die Wirtschaftswissenschaften, steht aber selbständig neben diesen und hat ihre eigenen Grundbegriffe und Urteile. Andererseits sind aber auch die Wirtschaftswissenschaften selbständige Wissenschaften, deren Grundbegriffe und Prinzipien mit denen der Ethik nichts zu tun haben" [2]).

---

die Nationalökonomie auf Grund der Theorien der katholischen Sozialphilosophie umfassend darstellt und die Notwendigkeit der „Harmonie zwischen Volkswirtschaftslehre und Moral" begründet (Lehrbuch der Nationalökonomie I² 1911 S. 488 ff., IV¹·² 1922 S. 146 ff.).

1) Das System der ökonomischen Wissenschaften, Zeitschr. f. Sozialwiss., N. F. 5, 1914, S. 823.

2) Ebenda S. 828 f. Man vergleiche auch Franz Oppenheimer, Theorie der reinen und politischen Oekonomie ³1919 S. 32 f. „Die Oekonomik ist eine völlig amoralische, anethische Wissenschaft. Sie umfaßt sämtliche Fälle, indenen sich irgendein Bedürfnis auf kosten der Mittel richtet .... Und sie überläßt es der Ethik und Jurisprudenz, die einzelnen Bedürfnisse und Triebe und die Handlungen zu ihrer Befriedigung zu werten, sie für gut

Die Debatte zeigt, daß die Ethik nicht mit einer eindeutigen Bestimmung der Nationalökonomie als Wissenschaft rechnen kann. Wesen, Aufgabe, Methode und Begriffsbildung der Nationalökonomie sind umstritten. Wollte die Ethik sich der Begriffe und Gesichtspunkte der Nationalökonomie bedienen, so müßte sie sich an einen bestimmten Standpunkt anschließen. Damit überschritte sie ihre Grenzen. Sie griffe indirekt in die Kontroversen innerhalb der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften mit ihrer Entscheidung ein und könnte nicht aus ihrem eigenen Wesen heraus rechtfertigen, warum sie sich gerade für den gewählten Standpunkt entschieden hat. Jedes In-Beziehung-setzen von Ethik und Nationalökonomie führt auf die grundsätzliche Frage des Verhältnisses zwischen beiden. Das Verhältnis zwischen Ethik und Nationalökonomie grundsätzlich zu bestimmen, ist jedoch nicht eine Aufgabe, die sich als Frage der Abgrenzung nur zwischen beiden regeln ließe. Vielmehr bedeutet sie einen Sonderfall allgemeiner wissenschaftstheoretischer Grundfragen. Notwendigerweise haben daher jene Debatten innerhalb der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften zu solchen wissenschaftstheoretischen Erörterungen geführt. Es war vor allem das Ziel der Untersuchungen Max Webers [1]), die Scheidung zwischen der Sphäre empirischer Wissenschaften und ihren Problemen auf der einen und der Sphäre der Wertungen, der Wertphilosophie und der Ethik und ihrer Problematik auf der andern Seite wissenschaftstheoretisch zu begründen. Das Verhältnis zwischen Nationalökonomie und Ethik wird so als ein Sonderfall des Verhältnisses von empirischer Wissenschaft zu aller Wertphilosophie bestimmt. Beide sind daher ihren Prinzipien und Begriffen nach grundsätzlich zu scheiden. Gleichzeitig weist Weber die Problematik auf, in der inner-

---

oder böse, egoistisch oder altruistisch, gesetzlich oder verbrecherisch zu erklären, wie sie schließlich den praktischen Wissenschaften überläßt, zu entscheiden, ob die gewählten Mittel tauglich oder untauglich, nützlich oder schädlich sind."

1) Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre 1922, besonders die Abhandlungen „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" (S. 146—214, erstmalig erschienen Arch. f. Sozialpol. N. F. 1 [19], 1904, S. 22—87) und „der Sinn der ‚Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften" (S. 451—502), vgl. S. 148 ff., 461 ff., auch S. 222 ff., 251 ff.

halb der Wertphilosophie sich notwendig alle ethischen Wertungen gegenüber nicht-ethischen Wertungen befinden [1]). Auf diese Erörterungen und die daran sich anschließenden Auseinandersetzungen können wir nicht eingehen [2]). Wir haben für unsere Frage, ob die Nationalökonomie Hilfswissenschaft der Ethik sein kann, aus dem ganzen Gang der Kontroverse die Folgerungen zu ziehen. Nationalökonomie und Ethik stehen vor den gleichen Lebenserscheinungen. Aber sie müssen von grundsätzlich verschiedenen Gesichtspunkten aus an sie herantreten. Die Ethik kann sich nicht der Begriffe und Prinzipien bedienen, mit denen die Wirtschaftswissenschaften in ihren verschiedenen Systemformen die Lebenserscheinungen, die man mit dem Begriff der „Wirtschaft" umschreibt, zu erfassen und zu ordnen suchen. Die Nationalökonomie kann daher nicht Hilfswissenschaft der Ethik sein.

Die Ethik hat, soweit sie sich bisher überhaupt mit ethischen Fragen des Wirtschaftslebens beschäftigte, grundsätzliche Erörterungen über Ausgangspunkt und Methode der Untersuchung unterlassen. Sie setzte mit der Behandlung von Einzelfragen ein und suchte eine sittliche Auffassung von Beruf und Arbeit, Eigentum, Gewinn und Kapital, Arbeitszeit und Lohn zu begründen. Die angewandten Begriffe wurden teils der Terminologie der Nationalökonomie entnommen, teils „der Sprache des Alltags", von der Max Weber sagt, daß sie „stets Deckmantel der Unklarheiten des Denkens und Wollens, oft genug Werkzeug bedenklicher Erschleichungen ist, immer aber ein Mittel, die richtige Problemstellung zu hemmen" [3]). Die Ethik hat sich in ihrer schwierigen Lage kom-

---

1) Ebenda S. 151 ff., 466 ff.

2) Vgl. Robert Liefmann, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre I, 1917, S. 55 ff., 167 ff.; ferner Alb. Hesse, Die Werturteile in der Nationalökonomie, Jahrb. f. Nationalökon. und Statistik, 3. F. 43 [98], 1912, S. 179 bis 201; Herb. Schack, Das Geltungsproblem des sozialen Werturteils, ebenda 3. F. 64 [119], 1922, Bd. II S. 1—24; Ed. Spranger, Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie, Jahrb. f. Gesetzgeb. und Volkswirtsch. 38, 1914, S. 557—581; Ed. Heimann, Methodologisches zu den Problemen des Wertes und des wirtschaftlichen Prinzips, Archiv f. Sozialwiss. und Sozialpol. 37, 1913, S. 758—807.

3) Ges. Auff. S. 212.

plexer und vieldeutiger Begriffe bedient. Die Folge war, daß Fragen heterogenen Inhalts nebeneinander erörtert wurden und den Untersuchungen jede Geschlossenheit fehlte. Es sind keine ethischen Untersuchungen, sondern wirtschaftspolitische und sozialpolitische Reflexionen mit einem Einschlag von moralischen Erwägungen. So bleibt es Aufgabe der Ethik, von ihren eigenen Voraussetzungen aus den Ausgangspunkt zu bestimmen, der eine Erörterung ethischer Probleme der Wirtschaft erst ermöglicht. Wir versuchen einen Weg, indem wir die Eigenart der Lage umschreiben, in der der Mensch der Gegenwart sich bei allem Handeln in der Wirtschaft befindet. Vielleicht ist es möglich, auf Grund der Erkenntnis der typischen Grundzüge dieser Lage auch die ethischen Probleme des Wirtschaftslebens zu bestimmen. Wenn man vom Handeln des Menschen in der Wirtschaft spricht, so denkt man sich aus der unübersehbaren Fülle von menschlichen Handlungen und Lebenserscheinungen eine bestimmte Art herausgelöst. Diese selbst ist wieder so unübersehbar mannigfaltig, daß es unmöglich ist, die Erscheinungen zu erfassen und zu gruppieren. Trotzdem denkt man sie sich als eine Einheit und umschreibt sie durch den Begriff der „Wirtschaft" als besonderes Lebensgebiet. Solche Abstraktion muß auch die Ethik vornehmen, wenn sie typische Grundzüge der Lage des Menschen bei seinem Handeln in der Wirtschaft zu erkennen sucht.

2. Die Struktur des modernen Wirtschaftslebens ist dadurch charakterisiert, daß das Handeln des einzelnen Menschen als Einzelnen in seiner Bedeutung vollständig zurückgedrängt ist gegenüber dem Handeln der Menschen als Glieder von Kollektiven. Die moderne Wirtschaft baut sich durch das Handeln solcher Kollektiven auf. Und zwar denkt man bei Kollektiven in der Wirtschaft in erster Linie an große Organisationen: an Syndikate und Konzerne, an Arbeitgeberverbände, an Gewerkschaften und Berufsorganisationen, an Verbände des Handels und an Innungen der Gewerbe, an Konsumvereine und Genossenschaften. Als Kollektivum ist jede kleine Werkstattgemeinschaft und jede Fabrik zu bezeichnen. Ebenso auch jeder Vorstand in den verschiedenen Organisationen, weiter etwa der Betriebsrat der Betriebe, die Funktionäre von Gewerkschaften, die Spitzenorganisation der deutschen Industrie. Man muß

einmal unter dem Gesichtspunkt, inwiefern ein Mensch als einzelner oder als Glied von Kollektiven der Wirtschaft handelt, die Handlungen der Menschen im Wirtschaftsleben betrachten, und man entdeckt die zahllosen kollektiven Bindungen[1]). Diese sollen nach vier Seiten beleuchtet werden, indem wir den Umfang der Kollektiven, das Binnenverhältnis zwischen Gliedern und Kollektivum, das Zusammentreffen der Kollektiven der Wirtschaft mit Kollektiven anderer Lebensgebiete, schließlich die Arten der Kollektivbeziehungen skizzieren.

Der Umfang der Kollektiven der Wirtschaft ist nach Gliederzahl und Ausdehnung sehr verschieden. Die genannten Vorstände, jede kleine Werkstatt, jeder Aufsichtsrat, die Direktorien von Unternehmungen haben nur eine kleine Zahl von Gliedern, und wenn sie handeln, kann man vom Handeln einer Gruppe sprechen. Die Gliederzahl kann aber auch umfangreich sein. Man denke nur an die Arbeitgeberverbände oder die mit Hunderttausenden von Gliedern rechnenden Angestelltenverbände und Gewerkschaften. Ebenso verschieden, aber weniger greifbar ist die Ausdehnung der Einflußsphäre. Zum Teil hängt sie ab von der räumlichen Ausdehnung. Eine kleine Werkstattgemeinschaft ist örtlich begrenzt; weiter ist schon die Ausdehnung bei einer Fabrik mit Hunderten von Arbeitern. Der Umfang des Einflußkreises bei großen Verbänden ist nicht mehr übersehbar. Er überschreitet auch staatliche Grenzen. So behauptet man von bestimmten Gruppen der Hochfinanz und Schwerindustrie internationale Zusammenschlüsse. Bei bestimmten Gruppen innerhalb der organisierten Arbeiterschaft sind sie vorhanden.

Wodurch auch die kollektiven Bindungen hervorgerufen und bestimmt sein mögen, sie machen den Menschen bei bestimmten Handlungen zum Glied. Das Binnenverhältnis des Einzelgliedes zum Kollektivum läßt sich der Form und dem Inhalt nach betrachten. Der Form nach ergeben sich drei Typen. Der einzelne kann ein-

1) Vgl. auch zum Folgenden M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 1922; Al. Fischer, Psychologie der Gesellschaft (Handbuch der vergl. Psychologie, herausg. von Gust. Kafka, Bd. II 1922, S. 337—456); A. Vierkandt, Gesellschaftslehre, 1923.

faches Glied sein oder Beauftragter, gleichsam repräsentierender Vertreter oder Befehlender. Einfaches Glied ist in vielen Beziehungen der organisierte Arbeiter oder Angestellte in seiner Organisation, der kleine Arbeitgeber im großen Arbeitgeberverband, der Besitzer einer kleinen Fabrik als Glied eines Trustes. Wir sehen hier davon ab, daß neben dieser Beziehung der Gliedschaft bei derselben Handlung noch andere Beziehungen vorliegen können. Wichtig ist nur, daß nach bestimmter Seite der einzelne einfaches Glied eines Kollektivums sein kann. Die zweite Form ist das Handeln des einzelnen als Repräsentanten. Jede Vielheit von Menschen ist zur Verwirklichung eines Beschlusses auf ein ausführendes Organ angewiesen. Ist es ein einzelner, der beauftragt wird, so handelt er als Vertreter des Kollektivums. Ihm fällt die Aufgabe zu, den Willen des Kollektivums zu verwirklichen. Der Vertreter kann nicht restlos nach eigenem Entschluß handeln, sondern ist gebunden. In der Wirtschaft hat diese zweite Form ganz besondere Bedeutung. Wir erinnern an die Aemter des Syndikus, des Gewerkschaftssekretärs, des Betriebsratobmanns, an die zahlreichen leitenden Beamten der Industrie bis zu den Generaldirektoren größter Unternehmungen und den Vorsitzenden von Industrieverbänden. Nur der dritte Typus, der Befehlende, der herrschende Auftraggebende, ist mehr auf sich gestellt. In dieser Lage befindet sich der Fabrikbesitzer seinen Angestellten und Arbeitern gegenüber oder der Großgrundbesitzer gegenüber seinen Tagelöhnern. In den verwickelten Verhältnissen des Lebens fließen die Grenzen zwischen dem Typus des Vertreters und des Befehlenden.

Für die inhaltliche Seite des Verhältnisses zwischen Kollektivum und Einzelglied sind zwei Möglichkeiten charakteristisch. Entweder wird der einzelne im Augenblick des Handelns überwiegend durch die Ziele und Zwecke des Kollektivums beeinflußt und geprägt. Oder die Ziele und Zwecke des Kollektivums werden mehr durch den einzelnen gestaltet und geführt. Immer besteht eine enge Wechselwirkung zwischen beiden, deren sich der Mensch bei seinem Handeln meist nicht bewußt wird. Jedes Kollektivum wird durch gewisse „Ueberlieferungen“ getragen, die auf die Glieder großen Einfluß haben. Sie erhalten den Zusammenschluß und

wirken auf neue Glieder bindend. Man hat diese Erscheinung als „normativen Charakter des Gruppenwillens“ [1]) charakterisiert. Wie sie sich auswirken, wird an dem Gegensatz zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern deutlich. Oft ist der Gegensatz zwischen einem Arbeitgeber und seinem Arbeitnehmer nicht aus persönlichen Gründen so scharf, sondern deshalb, weil jeder im anderen das Glied einer bekämpften Gruppe sieht. Beide sind also den Denkweisen bestimmter Kollektiven unterworfen. Doch sind in dem Verhältnis zwischen Glied und Kollektivum die umgekehrten Beziehungen möglich. Der einzelne kann die Ziele und „Ueberlieferungen“ des Kollektivums entscheidend beeinflussen. In gewissem Sinne ist ein solcher Führer der Ingenieur, der einen Betrieb neu durchorganisiert und so die „Tradition“ des Betriebes neu gestaltet. So ist im kleinen wie im großen möglich, daß der einzelne die Gebundenheit durch ein Kollektivum lockert, ihm selbständig gegenübertritt und die Zwecke und „Ueberlieferungen“ des Kollektivums umgestaltet. Bei allen Handlungen in der Wirtschaft, in denen der einzelne in Kollektivbindungen steht, liegt solche Wechselwirkung zwischen Glied und Kollektivum vor und vollzieht sich je nach den konkreten Verhältnissen in mehr oder minder großer Spannung.

Bei allem Handeln in der Wirtschaft überkreuzen sich mit solchen Bindungen durch Kollektive der Wirtschaft noch die Bindungen durch Kollektive anderer Lebensgebiete. Die Mannigfaltigkeit der Ueberkreuzungen ist unerschöpflich. Bei ein und derselben Handlung wirken zahlreiche Bindungen von den verschiedensten Lebensgebieten mit. Es ist eben der Mensch, mit der ganzen Gebundenheit in soziale Verflechtungen, der in der Wirtschaft handelt. Der einzelne gehört zu einer bestimmten Familie. Er stammt aus einer bestimmten Bevölkerungsschicht, sei es aus einer Dorfgemeinschaft oder aus kleinstädtischen Verhältnissen oder aus einer Schicht großstädtischer Bevölkerung. Er hat einen bestimmten Beruf und gehört so einer Berufsgruppe an. Er steht unter dem Einfluß einer politischen Partei; er ist Glied eines Volkes, Bürger eines Staates und weiß sich als solcher in Gegensatz oder Verwandtschaft

1) Vierkandt, Gesellschaftslehre S. 380, 364.

zu anderen Völkern und Staaten. So treffen sich in dem Einzelmenschen, der doch seinerseits auch eine gewisse Eigenart hat, gleichsam wie in einem Schnittpunkt die verschiedenen Lebensgebiete und die verschiedensten Kollektiveinflüsse. Die Verwicklungen der Ueberkreuzungen können verhältnismäßig einfach, aber auch so ungeheuerlich sein, daß sie den einzelnen fast sprengen in seinem Bewußtsein. In merkwürdiger Verschmelzung finden sich die Einflüsse zusammen und prägen die Menschen ohne deren Wissen, und infolge solcher Ueberkreuzungen ergeben sich bei dem Handeln in der Wirtschaft oft Aufgaben, deren Lösung, wie sie auch gewählt wird, notwendig in schwerste Konflikte führt.

Werden und Wachsen, Bestehen und Vergehen der Kollektiven der Wirtschaft beruht auf Kollektivbeziehungen, durch die in immer neuen, schnell lebenden Gebilden Menschen miteinander in Verbindung stehen. Die einzelne Handlung ist in sie gleichsam eingebettet. So entstehen durch mannigfaltigste Anlässe auch in der Wirtschaft Lebensbeziehungen zwischen Menschen. Diese Kollektivbeziehungen sind wie Neuland des Lebens. Sie sind beschwert mit dem Ungestüm der Naturhaftigkeit. So widersinnig es scheint, dennoch ist es der Fall: bei scheinbar so künstlichen, naturfernen Gebilden wie den Kollektiven und Organisationen der Wirtschaft bricht in den eigenartigen Kollektivbeziehungen zwischen Menschen Naturhaftigkeit stets neu und mächtig durch und reißt einzelne, Gruppen und Massen mit. Um die Lage des Menschen der Gegenwart bei seinem Handeln in der Wirtschaft zu erkennen, ist erforderlich, diese Kollektivbeziehungen ihren Grundformen nach zu bestimmen. Zum begrifflichen Hilfsmittel dienen uns die Kategorien, die die sogenannte formale Soziologie erarbeitet hat [1]). Wir sehen zunächst davon ab, innerhalb welcher konkreten Kollektiven der Wirtschaft jene Kollektivbeziehungen vorliegen.

---

1) Auf die heftigen Auseinandersetzungen über Aufgabe und Wissenschaftscharakter der Soziologie können wir nicht eingehen (vgl. dazu Ernst Troeltsch, Zum Begriff und zur Methode der Soziologie, Weltwirtschaftl. Archiv 8, 1916, S. 259—276; Vierkandt, Gesellschaftslehre S. 1 ff.; Othmar Spann, Gesellschaftslehre ²1923, S. 9 ff.; Leop. v. Wiese, Zu Spanns Kritik der empirischen Soziologie, Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwiss.

Seit den Untersuchungen von Tönnies[1]) pflegt man zwei soziale Grundverhältnisse zu unterscheiden, die Kategorien der Gemeinschaft und der Gesellschaft. Bei ihrer Bestimmung war für Tönnies der Gesichtspunkt ausschlaggebend, ob in den Kollektivbeziehungen die einzelnen ganz, d. h. als Persönlichkeiten in einem inneren Verhältnis zueinander stehen oder nicht. Sind die einzelnen in ihrem Wesen und in ihrer inneren Gesamthaltung miteinander verbunden, so wird diese Beziehung als Gemeinschaft bezeichnet. Stehen die einzelnen einander isoliert gegenüber, so wird diese Beziehung als Gesellschaftsverhältnis bestimmt. Das Beispiel für das Gemeinschaftsverhältnis sind die Kollektivbeziehungen der Familie und für das Gesellschaftsverhältnis die Beziehungen zwischen Menschen im Geschäftsleben. Diese Scheidung ermöglicht nicht, verschiedene Grundformen auch in den Kollektivbeziehungen der Wirtschaft zu gewinnen. Es ist daher von Bedeutung, daß die Soziologie nicht bei der von Tönnies vorgenommenen Scheidung stehen blieb, sondern die Grundverhältnisse weiter analysierte[2]). Jüngst hat nun Vierkandt in seiner Gesellschaftslehre

---

II 4 [1922] S. 70 ff.; Max Weber, Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie, Aufs. z. Wiss.-Lehre S. 403 ff.; ders., Wirtschaft und Gesellschaft S. 1 ff.); ebensowenig können wir den Anschluß unserer Erörterungen an die „formale“ Soziologie näher begründen.

1) Gemeinschaft und Gesellschaft, ¹1887; ²1912; ⁴·⁵1922.

2) Wilh. Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, 1917, S. 12 f., hatte die soziologischen Kategorien um eine dritte, das Gewaltverhältnis (im Anschluß an Franz Staudinger, Wirtschaftliche Grundlagen der Moral, 1907) erweitert und (S. 8) auf drei Urphänomene der Seelenhaltungen zurückgeführt, auf Sympathie, Antipathie und „Geltenlassen“. Eine andere Erweiterung der Zahl der soziologischen Kategorien hat Herm. Schmalenbach in seiner Abhandlung, Die soziologische Kategorie des Bundes, Dioskuren 1, 1922, S. 35—105 vorgenommen. Er behält die von Tönnies gegebene Bestimmung des Gesellschaftsverhältnisses bei, weist aber nach, daß das Grundverhältnis der Gemeinschaft in der von Tönnies bestimmten Form komplex ist. Er scheidet zwischen „Gemeinschaft“ und „Bund“. „Gemeinschaft“ beruht auf im Unbewußten vorhandenen psychischen Fakten; sie ist „wesenhaft ein im Unbewußten konstituierter Verband“ (58); das „Gefühltwerden“ ist sekundär (53); sie ist da. Beispiele sind Familie, Sprachgemeinschaft, Berufsgemeinschaft. „Bund“ dagegen entsteht und ist der durch „aktuelle Bewußt-

eine neue Bestimmung dieser Grundverhältnisse vorgenommen. Er untersucht zunächst das Gemeinschaftsverhältnis und unterscheidet nach dem Grad der Tiefe Wesensgemeinschaft und Erlebnisgemeinschaft. Unter Wesensgemeinschaft versteht er die innere Verbundenheit von Menschen als Persönlichkeiten, ähnlich wie Tönnies. „Individuelle Grundhaltungen verschmelzen zu einer Kollektivgrundhaltung“ (222). In der Erlebnisgemeinschaft sind die Menschen durch gemeinsame gleiche Einzelhaltung, durch Einzelerlebnisse miteinander verbunden. Es verschmelzen „individuelle Einzelhaltungen zu einer Kollektiveinzelhaltung“. Wesensgemeinschaft und Erlebnisgemeinschaft sind Formen, die sich entfalten in drei weiteren Formen der Gemeinschaft, der Lebensgemeinschaft, der Gefühlsgemeinschaft und der Zweckgemeinschaft. Die Lebensgemeinschaft ist durch die Tiefe der Gemeinschaft Wesensgemeinschaft. In ihr sind die Menschen weitgehend im äußeren wie im inneren Leben verbunden. Typus ist die Familie, die alte Sippe oder die alte Dorfgemeinschaft. Die Gefühlsgemeinschaft ist meist Erlebnisgemeinschaft; für sie findet Vierkandt zwei Hauptformen, die Erholungs- und die Erhebungsgemeinschaft. Als Beispiel der Erholungsgemeinschaft nennt er die Verbundenheit spielender Kinder oder wandernder Menschen (201). In der Erhebungsgemeinschaft sind Menschen durch gemeinsame geistige Interessen oder Schätzung von Werten verbunden, besonders auf den Gebieten der Kunst und Religion, der Wissenschaft und Philosophie. Zweckgemeinschaften sind „Arbeitsgemeinschaften“. Hingabe an das gemeinsame, durch Arbeit zu verwirklichende Ziel verbindet die Menschen. „Zweckgemeinschaften sind alle Arten von Kollegien“ (201). Die Kategorie der Gesellschaft bezeichnet Vierkandt

---

seinserlebnisse des Fühlens“ begründete „soziale Verband“ (63 ff.); das Gefühlserlebnis ist konstitutiv und primär (59). Beispiele sind die enthusiastische religiöse Gemeinde, Freundschaftsbünde, die Bünde der Jugendbewegung. Schmalenbach betont, daß diese Kategorien „allgemeinste, modale Kategorien“, „Daseinsweisen“ sind, in denen jedes „substantiale“ soziale Gebilde, wie Bauerntum, Familie, Sippe existieren kann. Sehr wichtig ist die kritische Auseinandersetzung Schmalenbachs (44 f., 89 ff.) mit Max Webers Bestimmung des Begriffs der Gemeinschaft in „Wirtschaft und Gesellschaft“.

als ein „kühleres Verhältnis zwischen Menschen“ (229 f.). Er unterscheidet drei Formen, das Anerkennungsverhältnis, das Kampfverhältnis und das Machtverhältnis. Das Anerkennungsverhältnis stellt den Typus von Beziehungen dar, in denen Menschen mit gleichem Wollen selbständig nebeneinander stehen. Es wird am reinsten erkennbar in den Beziehungen der Aktienbesitzer einer Aktiengesellschaft. Innerlich sich fremd gegenüberstehende Menschen sind äußerlich zu einem bestimmten Zweck vereinigt. Das Kampfverhältnis ist durch das Ziel bestimmt, den Gegner zu schädigen. Es beruht auf dem Gefühl des Gegensatzes, oft des Hasses, und umfaßt als Form der gesellschaftlichen Beziehung alle Arten gesellschaftlicher und geistiger Kämpfe (230). Das Machtverhältnis drückt die Beziehung zwischen Herrschenden und Untergeordneten aus. Begründet ist es in dem Gefühl der Höherwertigkeit der Herrschenden und dem Gefühl der Minderwertigkeit der Untergeordneten; es äußert sich in den Beziehungen z. B. zwischen Besitzenden und Minderbemittelten, zwischen sogenannten Gebildeten und Ungebildeten. Immer steht der Ueberlegenheit des einen Teils die Unterlegenheit des anderen gegenüber; die Interessen beider treten in Gegensatz.

Diese von Vierkandt bestimmten soziologischen Grundverhältnisse lassen sich durch Kollektivbeziehungen veranschaulichen, in denen sich konkrete Kollektiven der Wirtschaft auswirken. Eine wesentliche Seite der Kollektivbeziehungen zwischen den Besitzern von Aktien einer Aktiengesellschaft oder den Gliedern eines Konsumvereins ist das Anerkennungsverhältnis. Die Glieder der zahllosen als Gruppen handelnden „Kollegien“, der Vorstände, Direktorien, Ausschüsse, Betriebsräte usw., können untereinander, wenn es sich um die Verwirklichung eines bestimmten Zwecks handelt, durch gemeinsame Hingabe an die Aufgabe verbunden sein; dann ist das Verhältnis zwischen ihnen das der Zweckgemeinschaft. Wenn Unternehmer untereinander in scharfe Konkurrenz treten oder Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände im Kampf um Lohn und Arbeitszeit stehen, dann gipfeln die Kollektivbeziehungen im Kampfverhältnis. Die einseitige diktatorische Festsetzung der Preise durch ein Syndikat drückt ein Machtverhältnis zwischen Syndikat und

Kundenkreis aus. Meist liegen bei ein und derselben Handlung gleichzeitig nach mehreren Seiten Kollektivbeziehungen vor, die verschiedener Art sind. So können die Glieder eines Arbeitnehmerverbandes gerade in ihrem Gegensatz zum Arbeitgeberverband durch die Erlebnisgemeinschaft des gemeinsamen Kampfes untereinander verbunden sein. Die Analyse solcher Kollektivbeziehungen bei konkreten Kollektiven der Wirtschaft führt zu drei wichtigen Erkenntnissen. 1. Bei einer Handlung in der Wirtschaft sind in derselben Beziehung zwischen zwei Gruppen je nach der konkreten Lage verschiedene Formen der Kollektivbeziehung möglich. Die Festsetzung des Preises für ein Erzeugnis z. B. kann so vor sich gehen, daß die Beziehung zwischen beiden Gruppen entweder ein Anerkennungsverhältnis oder aber eine andere Form der Kollektivbeziehung ausdrückt. 2. Bei ein und derselben Erscheinung können nach verschiedenen Seiten Kollektivbeziehungen eintreten, so daß in demselben Kollektivum verschiedene Arten von Kollektivbeziehungen gleichsam zusammenstoßen. 3. Handeln in der Wirtschaft geschieht nicht nur in Formen des Gesellschaftsverhältnisses, sondern auch in Formen des Gemeinschaftsverhältnisses. Zahlreich sind die Beispiele der Zweckgemeinschaft. Selbst die Bindungen der Lebensgemeinschaft können vorliegen. So bestehen zwischen vielen Gliedern der organisierten Arbeiterschaft Kollektivbeziehungen, die durch das gleiche, ihr ganzes gemeinsames Leben bestimmende Schicksal gewachsen sind und zu einer Wesensgemeinschaft geführt haben[1]).

3. Die bisherigen Erörterungen zeigen in aller Deutlichkeit, unter welchen Verwickelungen sich alles Handeln in der Wirtschaft notwendig vollziehen muß. Wohl ist es möglich, bei jeder Handlung eines einzelnen oder eines Kollektivums den Verwickelungen nachzuspüren; sie allseitig erkennen zu wollen, ist unmöglich. Für die Ethik erhebt sich die Frage, wie sie bei solcher Lage den Ausgangspunkt bestimmen soll, von dem aus sich ethische Probleme des Wirtschaftslebens erörtern lassen. Sie vermag es nicht! Die Problematik, in der sich ohnehin alle Ethik befindet, wird durch

1) Vierkandt S. 309. 341.

die Einblicke in die Lage des Menschen der Gegenwart bei seinem Handeln in der Wirtschaft nur noch gesteigert. Das Gegenteil von dem tritt ein, was der Mensch in den Nöten erwartet, die das Wirtschaftsleben ihm durch Verschärfung seiner Lebensproblematik bereitet. Es ist nicht so, daß die Ethik besondere ethische Probleme des Wirtschaftslebens herauszuheben oder gar eine Wirtschaftsethik zu begründen vermöchte, sondern die Verflechtungen, in die das Wirtschaftsleben die Menschen einspannt, erschüttern die Ethik und stellen sie vor neue Probleme. Alles Handeln in der Wirtschaft setzt infolge der vielfältigen Verkettungen jene eigenartigen Lebensbeziehungen zwischen Menschen voraus, die sich nicht als ein unmittelbares Verhältnis von Mensch zu Mensch wie in der Familie oder im engeren Freundeskreis vollziehen und darum schwerer bewußt und erkannt werden. Es sind mittelbare Lebensbeziehungen, die im Leben des Menschen der Gegenwart einen ganz außerordentlichen Umfang einnehmen und auch erst das Handeln in der Wirtschaft ermöglichen. Dieses ganze Gebiet mittelbarer Lebensbeziehungen zwischen Menschen ist es, das sich der Einbeziehung in sittliche Lebensgestaltung widersetzt. Von ihm aus erwachsen der Ethik schwere Problemverwickelungen. Wir verdeutlichen das an zwei Beispielen.

Das Handeln in der Wirtschaft vollzieht sich, wie wir sahen, meist in der Gliedschaft. Der einzelne Mensch handelt nicht als mehr oder weniger isoliertes Individuum, sondern steht als Glied von Kollektiven unter dem Einfluß verschiedenster Bindungen. Jedes Kollektivum erstrebt die Verwirklichung bestimmter Ziele und Zwecke und wirkt sich in einem Bereich von Handlungen aus. In diesen kommen bestimmte Wertungen und Denkweisen zur Geltung, durch die das Kollektivum und seine Glieder charakterisiert werden. Man kann bis zu einem bestimmten Grad davon sprechen, daß unter den Gliedern jedes Kollektivums eine „Binnenmoral" herrscht. Der einzelne steht je nach der Zugehörigkeit zu solchen Kollektiven unter dem Einfluß verschiedener Formen solcher „Binnenmoral". In jedem Kollektivum macht sich die Tendenz geltend, seinen Bestand durch möglichst unangefochtene Herrschaft jener „Binnenmoral" zu sichern. Sie wirkt sich in den Beziehungen

der Glieder in der Weise aus, daß die Ziele und die „Binnenmoral" eine absolute Bedeutung erhalten. Dem einzelnen wird, soweit er als Glied des Kollektivums zu handeln und zur Verwirklichung der Ziele beizutragen hat, möglichst jede letzte eigene Entscheidung, die durch andere Wertungen und durch eine andere Denkweise begründet ist, versagt. Dies ist der Terror der Kollektiven und Organisationen der Wirtschaft gegenüber ihren Gliedern. Oft beugt sich der einzelne widerstrebend aus Pflichtbewußtsein und Berufstreue oder auch aus Berechnung. Meist aber bemerkt er den Zwang nicht. Er erkennt auch nicht, daß die Wertungen, die er infolge seiner Zugehörigkeit zu den verschiedenen Kollektiven anwendet, zueinander in Gegensatz stehen. Er macht sich unter dem Einfluß der kollektiven Bindung jeweils die Wertungen zu eigen, ohne selbst Stellung zu nehmen. Bei seinen Handlungen als Glied eines Kollektivums läßt er andere Wertungen gelten, als die sind, die er in seinem persönlichen Leben oder als Glied anderer Kollektiven auf anderen Lebensgebieten für verpflichtend anerkennt. Trotzdem hat er ein „gutes Gewissen" und ist überzeugt, pflichttreu und gewissenhaft zu handeln. So ist der einzelne bei seinem Handeln in der Wirtschaft Glied zahlreicher Kollektiven, und sie wirken alle auf seine Wertungen und auf sein Verhalten. Darin liegt nun das Problem, daß der Mensch gleichzeitig in solche verschiedenen Kollektiven gliedhaft gebunden ist und nach Wertungen handelt und handeln muß, die im Gegensatz zueinander und oft im Gegensatz zu seinen persönlichen Wertungen stehen. Die Verpflichtungen gegenüber den Kollektiven und ihren Gliedern treten in Spannung zu den Pflichten der Gestaltung der Persönlichkeit. Die Ziele und Zwecke der verschiedenen Kollektiven rivalisieren an Bedeutung und Wert. Im Hintergrund jeder Handlung stehen diese Spannungen. Welches aber sind die Normen, die die Ethik als sittliche Maßstäbe zur Entscheidung bieten könnte, wenn so Persönlichkeitswerte, Gemeinschaftswerte und Kulturwerte gegeneinander streiten? Die Erkenntnis dieser Konflikte führt zu schweren Erschütterungen. Meist aber bleiben diese Gegensätze dem Menschen bei seinem Handeln in der Wirtschaft verborgen und wirken sich unausgetragen in seinem Handeln aus. Wir treten hier vor Er-

scheinungen, die nicht nur in den Kollektivbindungen der Wirtschaft, sondern auf allen Lebensgebieten vorliegen. Als Beleg dafür, daß sie das Lebensganze des Menschen der Gegenwart treffen, geben wir folgendes Urteil Vierkandts wieder [1]): „Die naive Denkweise schreibt dem einzelnen Menschen eine innere Einheit zu, die sich zwar nicht näher präzisieren läßt, jedenfalls aber einen hohen Grad von Geschlossenheit und Einheitlichkeit in Denkweise und Verhalten bedeutet, und sie erblickt ferner in diesen starren einheitlichen Persönlichkeiten die Einheiten für die Betrachtung des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens. Die Einheitlichkeit der Persönlichkeit wird von der populären Denkweise vollständig überschätzt. Tatsächlich sehen wir auch bei uns täglich denselben Menschen in verschiedenen Zusammenhängen ganz verschiedene und geradezu entgegengesetzte Eigenschaften entfalten."

Nach einer weiteren Seite hin führt der Einblick in die Verflochtenheiten alles Handelns in der Wirtschaft noch unmittelbarer zu Grundproblemen aller Ethik. Es handelt sich um das Verhältnis der Ethik zu den verschiedenen Arten der Kollektivbeziehungen. In den Debatten über die Bestimmung soziologischer Grundverhältnisse ist gleichzeitig ihr Zusammenhang mit ethischen Wertungen erörtert worden. Es ist eine interessante Erscheinung, daß parallel mit der Vermehrung der Arten der Grundverhältnisse auch die Zahl der ethischen Grundwertungen vermehrt wurde. Ein Ueberblick über den Verlauf dieser Erweiterung möge die vorliegenden prinzipiellen Fragen veranschaulichen. Im Anschluß an die Unterscheidung der beiden soziologischen Grundverhältnisse der Gemeinschaft und der Gesellschaft durch Tönnies stellt Dunkmann Gesellschaftsmoral und Gemeinschaftsmoral gegenüber [2]). „Gesellschaftsmoral ruht auf der Gleichheit der Glieder. Ihr Motto lautet: Jedem das Seine! Dort aber, wo man an die Gemeinschaft gebunden ist, weiß man, daß es noch eine andere, ‚höhere' Moral gibt, die das Motto hat: Das Ganze vor dem einzelnen, und der einzelne dem Ganzen! ... Es sind zwei verschiedene Moralsysteme,

1) Gesellschaftslehre S. 50.

2) Karl Dunkmann, Die gesellschaftliche Krisis der Gegenwart, Deutsche Arbeit, 6, 1921, S. 281—291.

wie es zwei verschiedene ‚Welt'anschauungen sind, je nachdem die ‚Welt' die der Gesellschaft oder der Gemeinschaft ist"[1]). Dunkmann nimmt nicht eindeutig Stellung. Er bezeichnet zwar die Gemeinschaftsmoral als die „höhere", läßt aber das Verhältnis zwischen beiden in der Schwebe, indem er das rechte Maß der Abgrenzung zwischen beiden fordert, ohne den Maßstab zu bestimmen. Bei Wilhelm Metzger kommt es zu einer grundsätzlichen Stellungnahme[2]). Er unterscheidet, seiner Auffassung von den drei soziologischen Kategorien entsprechend, die drei Grundformen der Liebesethik, der Gewaltethik und der Rechts- und Bürgerethik. Der Bereich der Liebesethik sind die persönlichsten Verhältnisse der Familie und des engen Freundeskreises. Die Gewaltethik gilt unter „volklich-staatlichen Gemeinschaften als Ganzen". Die Rechtsethik herrscht im bürgerlichen Leben zur Regelung des Eigentums und der Wirtschaft. Die Unterscheidung dieser drei Formen der Ethik verteidigt Metzger als inhaltliche Bestimmungen gegenüber aller „sogenannten formalen Moral" und als Nebeneinander heterogener Wertungen gegenüber den „großen dogmatischen Systemen", besonders gegenüber der Gemeinschafts- und Liebesethik des Christentums und gegenüber der Vernunft- und Rechtsmoral aller Aufklärung von Sokrates bis Kant. „Sie verkennen das Nebeneinander der sozialen Werte oder wollen es verkennen; sie maßen sich an, eine bestimmt geartete Sozialbeziehung für die wahrhaft sittliche und allein berechtigte zu erklären; höchstens daß sie sekundärer Weise und oft durch inkonsequente Umbiegung ihrer Gedankengänge zur Anerkennung andersartiger Lebensformen gelangen" (20 f.). Auch Vierkandt bringt jede Kategorie in Zusammenhang mit einer bestimmten ethischen Wertung und unterscheidet vier Formen der Moral, die Gemeinschaftsmoral, die Moral des Anerkennungsverhältnisses, die Kampf- und die Machtmoral. Wie Metzger läßt er sie nebeneinander bestehen. „Die populäre Moral fordert vielfach die volle Entfaltung der Liebesgesinnung schlechtweg ohne Rücksicht auf die Verhältnisse, in denen der Mensch sich befindet, in denen er insbesondere auch anderen

1) Vgl. S. 290.
2) A. a. O. S. 16 ff.

gegenübersteht. Tatsächlich kann die Liebesmoral nur innerhalb der Gemeinschaft zur Geltung kommen, während ihre folgerechte Durchführung im Gesellschafts-, Kampf- und Machtverhältnis dazu führen würde, daß die Guten alsbald von den Schlechten vernichtet würden" (383). „Staaten und Völker, ebenso wie Parteien und Klassen der modernen Gesellschaft stehen im Machtverhältnis zueinander. Innerhalb des letzteren herrscht aber eine andere Moral als innerhalb der Gemeinschaft, deren Moral wir gerne als die Moral schlechtweg ansehen" (428). Der Verlauf dieser Auseinandersetzungen über das Verhältnis der soziologischen Kategorien zu entsprechenden Grundformen der Ethik zeigt, in welche schwierigen Problemverwicklungen die Ethik notwendig verstrickt werden muß, sobald sie jenes große Gebiet mittelbarer Lebensbeziehungen in den Bereich ethischer Lebensgestaltung zu ziehen sucht. Wieder enden wir bei einer Frage: Nach welchen Normen vermag die Ethik diese mittelbaren Lebensbeziehungen zu gestalten? Wie kann sie dieses Nebeneinander sich ausschließender Formen aufheben? Oder ist es unaufhebbar, weil Persönlichkeitswerte, Gemeinschaftswerte und Kulturwerte in unlösbarer Spannung zueinander stehen und infolge dieser „Komplexität des ethischen Bewußtseins" [1]) eine letzte Einheit des ethischen Gedankens unmöglich ist?

Wir haben die Folgerungen zu ziehen. Wenn nicht nur die nahen Beziehungen zwischen Menschen in Familie und Freundeskreis, sondern auch jenes weite Gebiet mittelbarer Lebensbeziehungen notwendig Gegenstand der Ethik ist, so muß jede Form der Ethik scheitern, die sich darauf beschränkt hat, sittliche Normen

---

1) Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Ueberwindung, 1924, S. 7, 43 f., 59 f. — Troeltsch enthüllt in diesen Vorträgen mit rückhaltloser Schärfe die ganze Problematik, in der sich die Ethik befindet. Er faßt den Ertrag von Auseinandersetzungen zusammen, die seit Jahren über diese letzten Probleme aller Ethik geführt worden sind; vgl. Max Weber, Auff. z. Wiss.-Lehre, S. 151 ff., 466 ff.; Gust. Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914, S. 40 ff., 54 ff., 85 ff.; Goetz Briefs, Zur Kritik sozialer Grundprinzipien, Arch. f. Sozialwiss. und Sozialpol. 49, 1922, S. 1—53; 50, 1923, S. 324—346; H. H. Wendt, Die sittliche Pflicht, 1916, S. 88 ff., 30 ff., 99 ff.

zu begründen, die nur einer sittlichen Gestaltung des engen Kreises dienen können. Das gilt besonders für die Form der Ethik, die herkömmlich „christliche“ Ethik genannt wird. Mit Recht erklärt Troeltsch, daß „die Normideen der Kirchen, soweit sie über das ganz persönliche und über engere Kreise des Privatlebens hinausgehen, selbst schon ein hilfloses Konglomerat“ sind [1]). So wenig sich ein besonderer Umkreis ethischer Probleme des Wirtschaftslebens herauslösen oder eine besondere Wirtschaftsethik begründen läßt, so wenig ist die Aufstellung einer „christlichen“ Wirtschaftsethik möglich. Die Ethik kann nicht konkrete Forderungen für das Wirtschaftsleben begründen. Alle Versuche nach dieser Richtung, wie sie sich auch ableiten, müssen in wirtschafts- und sozialpolitische Erörterungen abgleiten. Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik aber ist nicht Aufgabe der Ethik. So bleibt der Mensch bei seinem Handeln in der Wirtschaft notwendig auf sich gestellt. Helfen kann ihm die Ethik nicht. Sie kann ihm nur für die ungeheuren Verwickelungen, in denen er steht, die Augen öffnen und von ihm fordern, daß er sein Handeln in der Wirtschaft aus der Ganzheit seines Lebens vollzieht. Damit erschwert sie ihm die Entscheidungen. Die Ethik selbst ist durch die Verwickelung der Lebensprobleme auf allen Lebensgebieten der Gegenwart in ihren eigenen Prinzipien erschüttert. Was Problematik einer Wirtschaftsethik zu sein scheint, ist Problematik der Ethik überhaupt.

---

1) Ueberw. des Historismus, S. 53.

Hauptgedanken einer schwedischen Glaubenslehre.

Von

Professor D. Gustaf Aulén in Lund.

Der Herausgeber hat mich freundlich aufgefordert, eine Selbstanzeige meiner neuen Glaubenslehre. — Den allmänneliga kristna tron (Der allgemeine christliche Glaube), Stockholm 1923, 370 S. — zu schreiben, und hat zugleich gewünscht, daß ich in diesem Zusammenhange etwas von der neueren systematisch-theologischen Entwicklung in Schweden berichten möchte. Dies letztere kann nur insofern geschehen, daß ich die Momente der neueren Theologie in Schweden berücksichtige, die in irgendeiner Verbindung mit meiner Arbeit stehen.

1. Zuerst darum einige Worte über die systematisch-theologische Lage in Schweden um die Jahrhundertwende. In Upsala, wo ich damals Theologie studierte, war J. Berggren, schon ein alter Mann, noch Professor der Dogmatik. Er war ein fein und vielseitig gebildeter Theologe und speziell humanistisch orientiert. Seine theologische Anschauung war besonders von dem Dänen Martensen beeinflußt. Die Theologie Berggrens war mehr referierend und kritisierend — eine eigene und selbständige Theologie hat er nicht hervorgebracht. Es war indessen sehr bedeutungsvoll, daß er in dieser Zeit voll heftiger theologischer Gegensätze keinen Druck auf das theologische Denken ausgeübt hat. Er hat immer eine große Bewegungsfreiheit zugelassen. An unserer südschwedischen Universität, die im 19. Jahrhundert eine viel größere systematische Tradition als Upsala gehabt hat, wirkte um die Jahrhundertwende als Dogmatiker Pehr Eklund — einer der

bedeutendsten schwedischen Theologen. Seine Begabung war reich, intuitiv und genial. Er war von der alten „hochkirchlichen" lundensischen Theologie, die mit dem Neulutheranismus in Deutschland verwandt war, ausgegangen; auch Martensen, der in Schweden viel bedeutete, hat ihn beeinflußt. Von diesem Ausgangspunkt aus durchlebte seine Theologie indessen eine tiefe innere Verwandlung, wobei er besonders von Ritschl lernte. Ein ausgeprägter „Ritschlianer" wurde er doch nie. Er selbst betonte in seiner reifen Zeit mit Vorliebe seine Anknüpfung an die einfachsten reformatorischen Gedanken Luthers, besonders wie diese in seinen Katechismen zum Ausdruck kommen — Eklunds theologische Hauptarbeiten waren Auslegungen der lutherischen Katechismen. Der Unterschied von Ritschl liegt vor allem in der viel stärkeren religiösen Konzentration Eklunds, die nicht die neue Weltherrschaft, sondern ausschließlich die Gotteskindschaft ins Zentrum stellt. Seine Theologie wollte, wie er selbst sagte, „Herzenstheologie" sein. Er war auch nicht so exklusiv christozentrisch wie Ritschl: es ist charakteristisch, daß seine letzte Arbeit den Titel Evangelisk Fadervårsdyrkan (Evangelische Vater-unser-Religion) trägt. Endlich hat Eklunds Theologie einen starken kirchlichen Zug, nicht in legalistischem, sondern in freiem und geistigem Sinne. Es ist — wenigstens für einen Nichtdeutschen — eigentümlich, daß Ritschls starke Hervorhebung des Reiches Gottes nicht zu einer reichen und lebendigen Kirchenidee führen konnte.

Im übrigen war zu dieser Zeit der Einfluß der deutschen Theologie überaus stark, besonders bei uns Jüngeren. Wir lasen fast nur deutsche Literatur. Von einem Selbstbewußtsein der schwedischen Theologie merkte man damals nicht viel. Die exegetischen und die dogmengeschichtlichen Studien standen im Vordergrund, die systematischen aber waren mehr zurückgedrängt. Von Harnacks Dogmengeschichte haben wir alle gelernt, sein Wesen des Christentums wurde von vielen als ein klassisches Buch begrüßt. Was die eigentliche systematische Theologie betrifft, so trat Herrmanns Ethik bald in den Mittelpunkt. Dies Buch hat in Schweden einen tiefen und dauernden Einfluß ausgeübt. In Lund ist dieser Einfluß besonders durch den Professor der Ethik M. Pfannen-

still, der kürzlich pensioniert wurde, vermittelt worden — er ist im ganzen Herrmann immer treu geblieben. In Upsala wurde das Interesse für Herrmann besonders durch E. Billing geweckt, der seit 1904 den ethischen Unterricht leitete. Billings Haltung war doch schon von Anfang an zum Teil eine kritische, wie dies auch aus seinem Aufsatz über Herrmanns Ethik in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1903 hervorgeht; diese kritische Haltung prägte sich allmählich mehr und mehr aus. Wie groß Herrmanns Einfluß in Schweden gewesen ist, sieht man nicht zum wenigsten daraus, daß sich viele jüngere Theologen bei uns zu Auseinandersetzungen mit Herrmann genötigt fühlten, so schon Göransson, später Aulén, T. Bohlin, A. Nygren (Nachf. Pfannenstills); speziell A. Runestam (Nachf. Billings) (W. Herrmanns teologi, 1921); S. von Engeström (Studier till W. Herrmanns teologi, 1920). Trotz aller Dankbarkeit für das, was Herrmann gegeben hat, hat man doch lebhaft die Notwendigkeit gefühlt, über seinen theologischen Standpunkt hinauszukommen.

Im ersten Dezennium des neuen Jahrhunderts richtet sich das größere Interesse auf die Entwicklung der Theologie in Upsala. In Lund wirkte zwar noch P. Eklund — sein größter Einsatz aber gehört doch schon dem letzten Dezennium des alten Jahrhunderts an. Nathan Söderblom, der jetzige Erzbischof, kam 1901 von Paris, wo er Legationspfarrer gewesen war, nach Upsala als Professor der Religionsgeschichte. Er war mit seiner weit umspannenden und ideenreichen Intelligenz schon von Anfang an ein außerordentlich belebendes und anregendes Element in der schwedischen Theologie. Seine Antrittsvorlesung war wie eine Fanfare mit der Anrede an die theologischen Studenten: „Meine Herren, Sie müssen viele bedauernde Worte hören, ich beglückwünsche Sie!“ Durch Söderblom sind die internationalen Verbindungen der schwedischen Theologie erheblich erweitert worden. Beachtenswert ist vor allem, daß solche Verbindungen mit der englisch sprechenden Welt zustandegekommen sind, die übrigens nachher durch die Verhandlungen und Verbindungen zwischen der schwedischen und der englischen Kirche vertieft worden sind. Daß unsere nahe Beziehung zur deutschen Theologie nicht dadurch ge-

litten hat, brauche ich kaum zu sagen. Durch Söderblom wurde die junge religionsgeschichtliche Forschung in Schweden introduziert. Der theologische Horizont wurde erweitert. Besonders bedeutungsvoll war, daß Söderblom einen erweiterten und sehr lebendigen Offenbarungsbegriff verfocht und die Offenbarung nicht als abgeschlossen betrachten wollte, ebenso, daß er nicht so wie die alte Ritschlsche Theologie alles, was Mystik heißt, rundweg verwerfen wollte. Diese theologische Haltung tritt klar hervor in der kleinen Abhandlung: Uppenbarelsereligion von 1903, die programmatische Bedeutung hat und überhaupt ein Markstein in der schwedischen Theologie ist. Söderblom wollte hier zwischen „Persönlichkeitsmystik" und „Unendlichkeitsmystik" unterscheiden und die erstere mit evangelischem Christentum nahe verbinden. Seine Gedanken über Offenbarung, Geschichte und Mystik hat er in seiner Arbeit Religionsproblemet inom katolicism och protestantism näher ausgeführt; charakteristisch ist auch die kleine Schrift Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning (Ein Beitrag zur Deutung des christl. Offenbarungsglaubens), 1911.

Unter den Theologen, die in dieser Zeit hervortraten, müssen auch der Nachfolger Berggrens, N. J. Göransson, und vor allem der Ethiker E. Billing genannt werden. Göransson zeigt besonders in seinen älteren Schriften eine starke Beeinflussung durch die Ritschlsche Theologie, vertritt aber eine eigenartige Position in der schwedischen Theologie durch seine nahe Verbindung mit der alten schwedischen, idealistischen Philosophie: er nimmt darum eine ganz andere positive Haltung zur Metaphysik als Ritschl ein und will nachdrücklich die transzendenten Gesichtspunkte in der Religionsauffassung verfechten. Seine Bücher Gudsförhållandets kristologiska grund (Der christologische Grund des Gottesverhaltens), 1909, 1910 und Evangelisk Dogmatik, 1914, 1916, sind aus dieser philosophisch-idealistischen Haltung heraus geschrieben.

E. Billing übte einen starken und besonders tiefgehenden Einfluß aus. Auch er hat sich viel mit dem Problem der Offenbarung und Geschichte beschäftigt. Er wollte vor allem die Geschichte Gottes mit der Menschheit als Drama ansehen und die Offenbarung als Gottestat betrachten. In seiner Arbeit De etiska

tankarna i urkristendomen (Die ethischen Gedanken des Urchristentums), 1907, entwickelte er klar den Unterschied zwischen der prophetisch-biblischen Deutung der Geschichte und der hellenischen Anschauung mit ihrem ruhenden Kosmos: die Geschichte ist nicht ein Kreislauf, nicht eine ruhig fließende Entwicklung, sondern ein Streit zwischen guten und bösen Willensmächten, ein spannungsvolles Drama, das auf vielen Umwegen doch zum Ziel Gottes gelangt. Von diesem Gesichtspunkt aus hat Billing sein Buch Försoningen (Die Versöhnung), 1908, geschrieben. Als Aufgabe der Theologie betrachtet er die Deutung der Geschichte Gottes mit der Menschheit. Wenn ich über Billings und auch Söderbloms Stellung zur Offenbarung und Geschichte spreche, muß ich noch einen Namen nennen: den des genialen Profanhistorikers H. Hjärne: es scheint mir kein Zweifel zu sein, daß viele Gesichtspunkte, die in der schwedischen Theologie fruchtbringend gewesen sind, in innerem Zusammenhang mit seiner großartigen Geschichtsdeutung stehen. Billings theologische Bedeutung liegt auch darin, daß er sich mit dem Kirchenproblem viel beschäftigt und dabei mit großer Energie die Notwendigkeit einer rein religiösen Betrachtung der evangelischen Volkskirche verfochten hat: die Idealität der evangelischen Volkskirchenidee hängt davon ab, daß die Volkskirche ein lebendiger Ausdruck der zuvorkommenden Gnade Gottes ist und sein muß. Die kirchliche Lage in Schweden hat überhaupt bewirkt, daß das Kirchenproblem hier stark hervorgetreten ist. Mehrere Theologen in Lund und Upsala haben sich bemüht, echt-evangelische Gedanken weiterzubilden und dadurch sowohl den Institutionalismus der alten „hochkirchlichen" lundensischen Theologie wie die innere Unklarheit der alten halbkirchlichen und halb sektiererischen Upsalatheologie mit einem festen und freien Kirchenideal zu überwinden. Unter diesen mögen hier außer Billing erwähnt werden: P. Eklund, Söderblom, J. A. Eklund (Bischof in Karlstadt), E. Rodhe (Professor in Lund, früher in Upsala), G. Aulén (Nachfolger von P. Eklund). (Meine erste größere dogmengeschichtlich-dogmatische Abhandlung behandelte das Thema: Die lutherische Kirchenidee mit Rücksicht auf die schwedischen Verhältnisse. — In diesem Zusammenhange darf ich vielleicht von

einem charakteristischen Gespräche erzählen, das ich einmal mit Herrmann hatte. Als Herrmann als Olaus-Petri-Vorleser in Upsala war, fragte er mich, womit ich mich beschäftige. Auf meine Antwort, daß ich an einer Schrift über die Kirchenidee arbeite, erwiderte Herrmann ungefähr folgendes: ich gratuliere den schwedischen Theologen, daß sie Zeit finden, auch solche Probleme zu behandeln. Wir glaubten — vielleicht nicht ohne Grund —, daß solche Probleme ziemlich zentral und tief eingreifend sind). — Nach diesem kurzen Ueberblick über einige Züge der theologischen Entwicklung in den letzten Dezennien darf ich jetzt zu meiner Arbeit Den allmänneliga kristna tron übergehen, wobei ich wesentlich nur einige Prinzipienfragen berühren kann.

2. Die Aufgabe der Glaubenswissenschaft (Dogmatik) besteht in der Darlegung des Sinnes und Inhaltes des Glaubens. Der Gegenstand ist der christliche Glaube als ein lebendiges Ganzes. Hätte ich deutsch geschrieben, hätte ich vielleicht dem Buch den Titel: „Der Sinn des Glaubens" gegeben. Diese Aufgabe muß rein gehalten werden: keine Vermischung mit religionsphilosophischen, apologetischen oder dogmengeschichtlichen Aufgaben. Es gilt nur, den lebendigen Glauben zu verstehen, die Gesichtspunkte des Glaubens so klar wie möglich hervortreten zu lassen und in systematischem Zusammenhange darzulegen. Das Wort „allmännelig" — das deutsche Wort allgemein bedeutet nicht ganz dasselbe — will sagen, daß das Augenmerk immer darauf gerichtet sein muß, das Echt-christliche zu finden. Das ist in der Tat gut evangelisch gedacht: schon Melanchthon schrieb loci communes. Darin liegt aber selbstverständlich eine Opposition gegen jeden eingeengten und selbstzufriedenen Konfessionalismus. Die Glaubenswissenschaft kann nur „evangelisch" sein wollen, insofern das Evangelische ihr hilft, das Echtchristliche zu fassen.

Die Grundauffassung vom Christentum kommt darin zum Ausdruck, daß das Christentum als eine lebendige Geistesmacht (δύναμις) betrachtet wird, die sich, die Menschenseelen greifend und bezwingend, ihren Weg durch die Zeiten bahnt. Das Christentum existiert als ein kontinuierliches Geistesleben. Diese Anschauung steht in einem doppelten Gegensatz: erstens

gegen den Intellektualismus, der sonst auch da gern heimlich zurückkehren will, wo er offiziell vertrieben worden ist; zweitens gegen jeden Individualismus, der die einzelnen isoliert hinstellt. Ein solcher Individualismus hat sich ja oft in der späteren Theologie breit gemacht. Selbstverständlich ist das Christentum persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott: Gott und die Seele, wie Augustinus sagt. Aber der Glaube als Lebensverbindung mit Gott entsteht in der christlichen Gemeinschaft, er lebt auch in und für diese Gemeinschaft. Leben schafft Leben. Das Christentum existiert als ein Gesamtleben. Dies können wir nicht ohne Gewalttätigkeit gegen das geistliche Leben und seine Voraussetzungen übersehen. In diesem Gesamtleben begegnen wir den Kräften des Lebens, vor allem Christus und seinem Geist.

Es gilt also, die Lebendigkeit der Offenbarung stark hervorzuheben. In dieser Lebendigkeit kommt zum Ausdruck einerseits, daß die Offenbarung stetig fortgehend ist, nicht an irgendeinem Zeitpunkte aufhörend, andererseits, daß diese Offenbarung durch und durch aktiv gefaßt wird: die Offenbarung ist die fortgehende Tat Gottes, durch die er die Menschen überwältigt und bezwingt und so seine Herrschaft realisiert. Daß Gott hier „durch Mittel" wirkt, hindert nicht, daß seine Wirksamkeit immer unmittelbar ist. Der Charakter dieser fortgehenden Offenbarung ist nun durch die Christustat qualitativ bestimmt: das Gottesbild ist innerlich bestimmt durch den hier stattfindenden siegenden Durchbruch des göttlichen Liebeswillens. Dies gibt dem christlichen Gottesbilde seine charakteristischen Züge. Alles, was die Glaubenswissenschaft zu sagen hat, muß diese Züge widerspiegeln. Das Christentum ist seinem Wesen nach die von der Gottestat in Christus beherrschte Geisteskontinuität, in welcher die Lebensgemeinschaft mit Gott, d. h. die Gottesherrschaft realisiert wird.

Bei der Legitimation der christlichen Glaubensgedanken können wir keinen mechanischen und legalistischen Maßstab brauchen. Wenn es gilt, das Zeugnis des lebendigen Glaubens zu prüfen, können wir nicht in irgendeiner biblizistischen Weise auf die Bibel hinweisen, auch nicht mit dem Historizismus nur auf die Lehre Jesu zurückgehen. Abgesehen davon, daß diese Lehre Jesu

sich nur mit relativer Sicherheit darstellen läßt, ist es interessant, zu bemerken, daß die Theologie, die diesen Weg gehen will, nicht ohne weiteres alles in der Verkündigung Jesu als „normativ" betrachtet. Dadurch zeigt sich, daß man in der Tat auch nicht diese Verkündigung als legalistischen Maßstab brauchen kann: man benutzt in facto andere Gründe, die zwar verhüllt werden. So ist diese historizistische Betrachtung eigentlich nur ein Rest unüberwundener römischer Autoritätsauffassung. Damit soll aber die Bedeutung der Bibel nicht eingeschränkt werden. Zwar ist die Bibel ein Glied der Tradition, nicht der Grund der Kirche, sondern ein Zeugnis der Kirche. Die ausschlaggebende Bedeutung der Bibel steht doch fest, weil die Bibel das erste und grundlegende Zeugnis von der Christustat ist. Das Gottesbild, das in der Glaubenslehre Alfa und Omega ist, ist darum durch das Zeugnis der Bibel prinzipiell und qualitativ bestimmt. Nun ist indessen die Bibel nicht das einzige Zeugnis, das der Glaubenslehre zugrunde liegt. Das Glaubenszeugnis fließt in einem nie versiegenden Strom hervor. Vor allem gilt es hier, die großen Glaubenszeugen zu hören. Also z. B. lieber Luther selbst als die Theologie der Bekenntnisschriften. Lieber das Primäre als das Sekundäre! Darum habe ich auch fleißig Kirchenlieder als Zeugen angeführt. Es gilt, von dem gesammelten Zeugnis der Christenheit zu lernen.

Wenn man aber so jeden legalistischen Maßstab beiseite läßt, entstehen selbstverständlich große Schwierigkeiten. Es gibt doch keine andere Möglichkeit: nicht daß etwas von dieser oder jener Autorität gesagt ist, kann das Entscheidende sein, sondern nur der innere Gehalt. Das Hilfsmittel in diesen Schwierigkeiten ist vor allem die Systematik. Jeder Glaubensgedanke muß in einem inneren Zusammenhange mit dem Zentrum stehen, also mit dem Gottesbilde, das sich in der Christustat abspiegelt. In dem Maße wie dies der Fall ist, entsteht ein innerer Zusammenhang zwischen den verschiedenen Glaubensgedanken. Zwar gibt es in der christlichen Glaubensanschauung Spannungen, die nicht aufgelöst werden können. Das hindert aber nicht, daß es einen inneren Zusammenhang zwischen den verschiedenen Glaubensaussagen gibt und geben muß. Wenn eine Glaubensaussage verneint, was eine

andere bejaht, können nicht beide wirkliche Ausdrücke für den christlichen Glauben sein. Wenn z. B. die alte sog. Orthodoxie in ihrer Christologie die Gegenwart Gottes in Christo mit den stärksten Worten verficht und danach in ihrer Lehre von der Versöhnung Gott als das Objekt für das Werk Christi darstellt, so besteht zwischen diesen Gedanken eine gähnende Kluft. Ist Gott in Christus gegenwärtig, so muß er auch vor allem das Subjekt im Lebenswerke Christi sein.

Die hier skizzierten Gedanken stehen, wie das Vorige schon zeigt, in einem gewissen Gegensatz zum Historizismus, der die Offenbarung als ein isoliertes Faktum in der Vergangenheit faßt. Der Grund dieser Opposition ist nicht nur und nicht in erster Linie die Unsicherheit, die durch die historisch-kritische Forschung geschaffen ist. Noch weniger ist der Grund irgendeine Furcht vor dieser Forschung. Der Grund ist vor allem rein religiös. Der Historizismus stellt uns vor Gedanken, die einmal ausgesprochen worden sind, oder — im besten Falle — vor ein menschliches Leben, das einmal gelebt geworden ist. Er zeigt uns nicht, daß die Gottesoffenbarung eine lebendige Macht in der Gegenwart ist. Er wird dadurch fast mit Notwendigkeit intellektualistisch und er scheidet uns in jedem Falle von der göttlichen Offenbarung. Er sieht nicht, daß das Präsens das eigentliche Tempus des Glaubens ist. Dies gibt aber ein vollständig wirklichkeitsfremdes Bild: man stellt nämlich zwischen uns und die göttliche Offenbarung ein Vakuum, das in der Tat nicht existiert. Man weist uns zu Jesu hohen Gedanken von dem himmlischen Vater oder zu seinem lichtvollen Glauben hin. Wäre dies wirklich alles, was wir von der „Offenbarung" Gottes zu sagen hätten, dann würde es uns wie etwas Fremdartiges entgegenkommen: wir würden hier nur den Gegensatz zwischen diesem Licht und unserer Finsternis empfinden — wir würden draußen in der Finsternis stehen und die „Offenbarung" als ein lichtvolles Traumbild anschauen. Wir würden die Offenbarung nicht wiedererkennen. Nun ist das aber nicht alles, was wir von der Offenbarung Gottes zu sagen haben. Wollen wir die Situation des Glaubens wirklichkeitstreu ansehen, dann müssen wir uns hier sagen, daß die Offenbarung Gottes

doch etwas stetig Fortgehendes ist, dann müssen wir gerade hier zum lebendigen Geisteszusammenhange hinweisen. Leben wird vom Leben gezeugt. Wir stehen nicht isoliert da. Die Offenbarung Gottes fließt wie ein lebendiger Strom durch die Geschichte — wir werden von diesem Strome getragen. Das heilige Feuer ist angezündet und brennt unter uns: Gott ist im Feuer. So werden uns die Augen geöffnet. Es gibt eine Wechselwirkung zwischen dem, was einmal in der Geschichte geschehen ist, und dem, was immer noch geschieht. Das was immer noch geschieht, hat seine Kraft von dem, was einmal geschehen ist, und das, was einmal geschehen ist, bekommt seine göttliche Verifikation von dem, was immer noch geschieht. Im Lichte des heiligen Feuers sehen wir erst richtig die göttliche Bedeutung des Lebenswerkes Jesu, wir sehen es als den Durchbruch des Liebeswillens Gottes auf dem Wege des Kreuzes. Dies ist doch eigentlich nichts Neues: die Christenheit hat von Anfang an gewußt, daß wir nur im heiligen Geiste Jesus einen Herrn nennen können. Luther hat das auch klar gesagt: „Der Heilige Geist hat eine sonderliche Gemeinde in der Welt, welche ist die Mutter, so ein jeglichen Christen zeuget und trägt."

Wenn wir so die Lage des Glaubens wirklichkeitstreu ansehen, können wir auch eine freimütige Haltung zur historischen Forschung einnehmen. Die hier entstandenen Schwierigkeiten sind uns allen wohlbekannt. Wie dankbar wir auch für erweiterte Erkenntnisse sind, können wir doch unmöglich unsere Augen vor der Tatsache verschließen, daß uns hier nicht nur konstruierte — solche gibt es zwar —, sondern auch wirkliche Schwierigkeiten begegnen. Die konstruierten Schwierigkeiten — wie z. B. die Frage, ob Jesus überhaupt gelebt hat — können wir ruhig beiseite lassen. Um so wichtiger ist die Frage von der Grenze zwischen dem, was auf Jesus selbst und was auf die Schüler zurückgeht. Die heutige Lage der Forschung kann einen jeden davon überzeugen, daß diese Grenze jedenfalls nur mit relativer Sicherheit gezogen werden kann. Das Leben des Glaubens hängt indessen nicht davon ab, daß der eine Exeget dem anderen gegenüber Recht behält. Die Ueberzeugungskraft der Worte hängt doch letztlich von ihrer eigenen Qualität ab. Vor allem aber ist hier zu bemerken: was die Bedeutung des Lebens-

werkes Jesu betrifft, ist das Entscheidende doch nicht, was Jesus über sich selbst und sein Lebenswerk gedacht hat, sondern was Gott damit meint. Und dies letztere tritt für den Glauben in einer Klarheit hervor, die durch keine historisch-kritische Untersuchung alteriert werden kann: wenn der Glaube das Geschehene im Licht des immer noch Geschehenden sieht, wird er unumgänglich vor den siegenden Durchbruch des göttlichen Liebeswillens auf dem Wege der Selbsthingebung gestellt. Selbstverständlich sage ich nicht, daß hiermit alle Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt sind, nur daß sich auf diese Weise eine freimütige Position erobern läßt. Schließlich läßt sich sagen, daß eine solche Auseinandersetzung mit der historischen Wissenschaft in einer Linie steht mit den Auseinandersetzungen, die die Glaubenswissenschaft früher mit der philosophischen Metaphysik und der Naturwissenschaft vollzogen hat. Ganz wie der Glaube nicht auf angebliche Resultate einer philosophischen Metaphysik oder auf naturwissenschaftliche Resultate und Theorien bauen kann, ebensowenig kann er auf das bauen, was die historisch-kritische Forschung möglicherweise als Resultate ihrer Arbeit herausdestillieren kann.

Die Darstellung des christlichen Glaubensinhaltes zerfällt in drei Hauptteile: Der Heilige, Die Heiligung und die Gemeinschaft der Heiligen. Die hier gebrauchten Begriffe sind nur sozusagen Rahmenbegriffe, deren Aufgabe es ist, weit genug zu sein, um das Ganze zu umschließen. Heiligung wird in der Bedeutung Realisierung der Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte genommen. Das Zentrum des Ganzen ist das Gottesbild — alles ist durchaus theozentrisch gedacht.

Die spätere Theologie von Schleiermacher an hat die Tendenz gehabt, die Liebe als den Hauptinhalt des christlichen Gottesbildes zu bezeichnen. Das ist unzweifelhaft ein Verdienst gewesen. Die ältere Theologie wurde an dieser Einsicht durch ihren Biblizismus und durch ihre abstrakte Spekulation verhindert. Es ist aber nicht genug, daß die Liebe als die Qualität des christlichen Gottesbildes verkündigt wird, die Frage ist auch, wie dies geschieht. Es ist nicht zu übersehen, daß die Betonung der Liebe auch ihr Risiko gehabt hat. So hat man die Liebe Gottes mehr als einen

Gedanken fassen können, den wir in unseren Dienst nehmen, denn als den souveränen Herrn, der uns bezwingt. Oder der radikale Gegensatz der Liebe zum Bösen ist verdunkelt worden: so hat man die Fühlung mit den tiefsten Gedanken des christlichen Glaubens von dem Siegen des göttlichen Liebeswillens auf dem Opferwege verloren; man hat nicht die harten Bedingungen der göttlichen Liebe in unserer Welt verstanden. Oder aber man hat die Gedanken von der göttlichen Liebe in eine konsequent durchgeführte monistische Lebensanschauung einzustellen versucht. Dann hat die Liebe ihren eigentlichen Gehalt verloren. Man hat die Liebe überall finden wollen: aus dem überall wird dann allzuleicht ein nirgends — die Liebe wird aufgelöst.

Die Heiligkeit ist der Hintergrund des Gottesbildes, die Liebe sein Inhalt. Ohne diesen Hintergrund wird das Gottesbild überhaupt nicht wahrnehmbar. J e d e r Zug des Gottesbildes wird von diesem Hintergrund gefärbt. Die Bedeutung des Heiligkeitsbegriffs liegt vor allem darin, daß er erstens die Unbedingtheit Gottes gegen jeden religiösen Eudämonismus, zweitens den Abstand zwischen dem Göttlichen und dem bloß Menschlichen gegen jede Unendlichkeitsmystik, drittens das irrationale Moment der Gottheit gegen jeden Rationalismus ausdrücklich hervortreten läßt. Die Liebe aber ist d e r Inhalt des christlichen Gottesbildes. J e d e Aussage von Gott ist eine Aussage von seiner Liebe. Diese Liebe ist die durchaus zuvorkommende, sich selbst hingebende Liebe. Sie ist auch die ganz reine Liebe und gerade darum eine Liebe, die in radikalem Gegensatz zum Bösen steht, eine verurteilende und zürnende Liebe. Schließlich ist sie souveräne Liebe: die Macht Gottes ist durchaus die Macht seiner Liebe.

Die Tat Gottes ist eine einzige Tat, läßt sich aber von verschiedenen Seiten ansehen: als Schöpfung, Erlösung (Versöhnung) und Gericht. Gott verwirklicht seine Herrschaft durch eine fortgehende Schöpfung, die gleichzeitig Erlösung und Gericht ist. Hierbei wird stark betont, daß der Liebeswillen Gottes durch Sieg über Widerstand realisiert wird. Die Geschichte wird von diesem Gesichtspunkt aus als ein Drama betrachtet. Alles, was in der Welt geschieht, kann nicht als ein direkter Ausdruck des göttlichen Willens

aufgefaßt werden. Die Sünde steht dem göttlichen Willen entgegen. Gott will nicht alles, was geschieht, aber er will etwas mit allem, was geschieht: er will im Verhältnis zur Sünde die Sünde und ihre Folgen überwinden und so seine Herrschaft realisieren. Zwar kann die göttliche Liebe auch harte Mittel brauchen — dies ist doch etwas ganz anderes als daß wir das Böse und dessen Folgen als Ausdrücke des göttlichen Willens auffassen könnten oder etwa von einem „zulassenden" Willen Gottes sprechen sollten. Alle solche Gedanken können nur die göttliche Liebe entheiligen und müssen immer in die Versuchung führen, schwarz in weiß zu verwandeln. So gibt es ein dualistisches Element im Christentum. Das Christentum läßt sich nicht in einen konsequent durchgeführten Monismus einfügen. Es kann nicht eine rational durchgeführte Erklärung vom Verhältnis Gottes zum Weltlauf geben. Tausendmal lieber wollen wir mit Luther die Rätsel ungelöst stehen lassen (vgl. Holl: Was verstand Luther unter Religion?), als daß wir eine Erklärung geben wollen, die die tiefste christliche Lebenserfahrung eigentlich nur wegerklärt. Aber schließlich: dieser Dualismus ist nicht prinzipiell und endgültig. Der Erlöser ist auch der Schöpfer, die Quelle des Lebens. Der Gott des Liebeswillens ist auch der Gott des Universums, wie wenig wir in allen einzelnen Fällen dies zu durchschauen vermögen. Vor allem: die Macht der göttlichen Liebe ist nicht eine Macht neben vielen anderen Mächten, sondern sie ist die souveräne Macht, vor welcher alles, was Macht genannt wird, in den Staub fällt und zunichte wird. Diese Macht ist allein die Macht des Lebens.

Alles übrige in dieser Glaubenslehre steht nun mit diesem Gottesbilde in unmittelbarer Verbindung. Es ist offenbar, wie von dem Lebenswerke Christi gesprochen werden muß. Gott ist das Subjekt dieses Lebenswerkes. Er verwirklicht in und durch dieses Lebenswerk seinen Liebeswillen. Dies geschieht auf dem Weg, der über das Kreuz geht, also auch und vor allem auf dem Wege des stellvertretenden Leidens der Liebe, das sich als der Königsweg Gottes zeigt. So werden auch die harten Bedingungen der göttlichen Liebe in unserer Welt offenbar. Wir stehen hier vor dem siegenden, neuschaffenden Durchbruch des göttlichen Liebes-

willens. Ein Durchbruch ist es auch in dem Sinne, daß Christus hierdurch zum lebendigen Herrn erhöht wird, der als Geist sein Lebenswerk immer noch realisiert.

Die Sündenvergebung ist die Form, in welcher die Heiligung sich verwirklicht, der Glaube ist die Form ihrer Existenz. Die Sündenvergebung wird dann nicht als etwas bloß Negatives aufgefaßt, sondern vor allem als etwas Positives: die Hineinversetzung in die Lebensgemeinschaft mit Gott, die Tat, wodurch Gott den Menschen bezwingt und seine Herrschaft in ihm realisiert. Dadurch gibt die Sündenvergebung Gottes Frieden und Kraft. Gott führt auf diesem Wege den Menschen aus sich selbst heraus, nicht der Mensch selbst, sondern Gott wird das Zentrum und der Herr seines Lebens. Der Ausdruck dieser Lebensgemeinschaft ist der Glaube, der im Erdenleben zugleich Ruhe und Kampf, Besitz und Hoffnung ist: je mehr er Besitz ist, je mehr ist er auch Hoffnung.

Das Christentum existiert als Kirche. Die Kirche ist primär gerade der lebendige Geisteszusammenhang, von dem oben gesprochen worden ist, der Geisteszusammenhang, in dem Gott durch seinen Geist, der auch der Geist Jesu Christi ist, durch Mittel — Wort, Handlung, Persönlichkeiten, Gebet — immer noch effektiv und unmittelbar wirksam ist. Von einer näheren Ausführung dieser Gedanken muß ich hier abstehen. Es geht sonst aus der ganzen Grundanschauung klar hervor, daß diese Abteilung nicht etwa eine nebensächliche sein kann, sondern eine ganz besondere Betonung erhalten müßte.

Auch muß ich davon abstehen, die hier skizzierte Grundanschauung in Verbindung mit der gegenwärtigen deutschen Theologie zu setzen. Daß es solche Verbindungslinien gibt, ist ohne weiteres klar. Von einem Versuch, diese Linien zu ziehen, kann ich um so mehr abstehen, weil meine verehrten deutschen Leser sie gewiß noch besser als ich ziehen können.

Wandlungen des christlichen Zeitgeistes.

Kritischer Bericht über neueste ausländische Religionsliteratur.

Von

Prof. D. Karl Bornhausen in Breslau.

Unsere Zeit sehnt sich nach der Zusammenschau, der Synopsis, die nur den Propheten und den Dichtern eignet. Wie die Romantiker vor 100 Jahren den Rythmus der Natur erlebten, so meinen wir, daß uns der Rythmus der Geschichte sich erschließen müsse. Aber je mehr wir in die Kompliziertheit des geschichtlichen Lebens eindringen, ohne Prophet oder Dichter zu sein, desto mehr mißraten unsere Vorstellungen. Spengler ist gescheitert; Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Parallelen haben nur vorübergehend Aufmerksamkeit erregt ebenso wie ihr geistreicher Vorläufer; denn selbst Strindbergs großartige welthistorische Trilogie „Moses, Sokrates, Christus“ [1]), 1903 erschienen, die in fünf Essays über „Der bewußte Wille in der Weltgeschichte“ eine merkwürdige religionsgeschichtliche Metaphysik bis in einzelne Ereignisse hinein durchzuführen sich bemüht, ist trotz der zweifellos genialen Schau, die den Dichter leitete, nicht beachtet worden. Es scheint, daß wir für die Erkenntnis der fernen Vergangenheit uns doch mit der rationalen Wissenschaft begnügen müssen, während uns für das eigene Leben und seine kurzen Voraussetzungen ein bescheidenes Maß Intuition zugebilligt werden mag.

1. Rahmenskizze. Wir stehen unter dem Eindruck, daß sich die christlichen Lebensformen seit den Tagen der Aufklärung aufgelöst haben. Das ist ein Prozeß, der nicht nur Europa, sondern die ganze Christenheit betrifft. Nicht der Inhalt christlichen Glaubens wurde getroffen; weder wurde er durch materialistische Wissenschaft zerbrochen noch durch rechtgläubige Theologie gestützt. Aber Formen zerbrachen und Formen ent-

1) Werke, Abtlg. Nachlaß 1. Bd., München, G. Müller, 1922.

standen; es entstand sogar die Form der Formlosigkeit. Daher hat es die Christenheit nicht wieder zu einer Lebensform gebracht. Freilich eine alte ursprüngliche christliche Lebensform blieb bestehen und besteht noch heute: die katholische Kirche. Es ist ein großer Irrtum, daß sie sich selbst in dieser ihrer Weiterexistenz eine Vollmachtsstellung verträumt, die sie für immer verloren hat [1]). Denn die Schwäche der katholischen Kirche liegt darin, daß sie nicht mehr die einzige Lebensform ist. Neben ihr steht, nach mehrjahrhundertelanger erfolgreicher Auseinandersetzung die Gesellschaft, ein national oder humanitär bedingtes Konglomerat profaner Art, das als Lebensform sich proteusartig wandelt, aber nicht mehr aufsaugen läßt. Es wäre sehr irrig, diese Gestaltung irgendwie mit evangelischer Kirche zu identifizieren. Denn evangelischer Glaube ist niemals darauf ausgegangen, Lebensform zu bilden; die evangelische Kirche hat es trotzdem versucht und nicht fertig gebracht. Daher hätte sie es wohl besser gelassen. Jedenfalls ist an dem Gegensatz von katholisch-kirchlicher und profan-bürgerlicher Lebensform bisher der Versuch einer Christenheit gescheitert.

Individuum und Gemeinschaft geraten seit der Aufklärung deswegen in den großen Gegensatz, weil die Form des Individuums religiös bleibt, die Form der Gemeinschaft profan wird. Während der evangelische Glaube sich in diese Teilung findet, fordert die katholische Kirche weiter für sich das Individuum wie auch die Gemeinschaft, als beide religiös bedingt. Die profane selbstbewußte Gesellschaft, die in Familie, Staat, Wirtschaft und Wissenschaft sich eigen gegründet hat, beantwortet diesen Gegensatz dadurch, daß sie auch das Individuum der kirchlichen Autorität entreißt. Und im ganzen ist der Verlust auf seiten der kirchlichen Lebensform größer gewesen als auf der weltlichen Seite.

Wenn wir diesen Gegensatz soziologischer Lebensformen in den christlichen Staaten überschauen wollen, so bietet sich als Exponent des kirchlichen Absolutismus der Jesuitismus, als Exponent des profanen Gemeinschaftsgeistes die Freimaurerei an. Es ist irrtümlich zu meinen, diese beiden Erscheinungen seien ganz untergeordnete Formen europäischer Organisation; vielmehr läßt sich an ihrem Blühen und Verfall heute noch zeigen, ob in einem Volk der Absolutismus kirchlicher Art oder der national-demokratische Gedanke als Lebensform den Vorzug hat.

In Spanien ist seit den Tagen Philipps II. im 16. Jahrhundert die christliche Lebensform durch den Jesuitismus bestimmt worden. Durch

---

1) Vgl. dazu die vortrefflichen Darlegungen meines Kollegen Prof. D. Zscharnack in „Der deutsche Protestantismus der Gegenwart in katholischer Beleuchtung", Berlin, Säemann-Verlag 1924.

den kirchlichen Absolutismus hat sich auch dort die Monarchie retten können. Und nicht ohne Grund hat das spanische Königspaar in diesem Jahr dem Papst wieder den Pantoffel geküßt. Denn es verdankt seine Existenz der katholischen absolutistischen Lebensform. Dieser Absolutismus bemächtigt sich nun mit ungeheuerem Geschick der nationalen Tendenzen, um die profane Demokratie und ihre Lebensform in Schach zu halten. Der Faszismus ist absolutistisch und in Fühlung mit Katholizismus und Jesuiten. In Italien ist der Beweis am deutlichsten geführt: absolutistischer Herrengeist stößt gegen den sozialen Volksgeist im Namen Gottes und der Nation vor und wundert sich, wenn das beleidigte Souveränitätsgefühl des Volkes mit Mord reagiert. In Frankreich hat der Poincarismus und die übrigens großenteils streng katholische Generalität in und seit dem Weltkrieg das Geschäft Roms besorgt. Daß in Italien sowohl wie in Frankreich die Freimaurerei das Geschäft des kirchlichen und nationalen Absolutismus mit besorgt hat, ist Beweis für die Unkenntnis der führenden Politiker über die maßgebenden Kräfte. Die Logenbrüder Clémenceau und Poincaré haben sich niemals darüber Rechenschaft gegeben, daß sie die von ihnen so hoch gepriesenen demokratischen Prinzipien preisgaben, als sie die französische Freimaurerei dem Nationalismus unterwarfen, den erst 1924 unter Herriot rehabilitierten radikaldemokratischen und sozialistischen „General des Parlaments“ Sarrail während des Kriegs seines Kommandos in Saloniki enthoben und wegen angeblicher Verbindung mit dem Demokraten Caillaux infam aus dem Heer stießen. In diesem Gegensatz von Weltanschauungen wurde der Grundsinn der Loge aufgegeben, gegen Staat und Kirche den humanitären Gedanken der Menschengesellschaft zu wahren.

In Deutschland hat die Auseinandersetzung zwischen beiden Grundsätzen schon früher eingesetzt. Friedrich der Große war in seiner Jugend freimaurerfreundlich; er folgte der Tendenz der Neuzeit, die im deutschen Idealismus die neue soziale Lebensform der Deutschen gedanklich schuf. Kein Volk hat das sonst fertig gebracht. Aber der klassische deutsche Gedanke, der wenigstens in der Vertreibung der Jesuiten vom deutschen Boden eine praktische, wenn auch nur negative Auswirkung fand, blieb im übrigen ohne Verwirklichung. Friedrich der Große endet als Menschenverächter, und das heißt: absolutistisch. Er hatte zu viel Gemeinheit im Leben gesehen, und da er innerlich den Halt absolutistischer Religion nicht hat, so katholisiert er äußerlich. Wie nachsichtig ist er gegen die katholische Kirche geworden! Und das wurde das Erbe seines Geschlechts bis zu den letzten Hohenzollern. Ihr politischer Absolutismus treibt sie zu katholisierendem Wesen: Friedrich Wilhelm IV. zeigt das am deutlichsten. Wirksam ist die

streng monarchische Gestalt des alten Kaisers Wilhelm dagegen eingeschritten: er war Freimaurer, mit ihm sein Sohn, Kaiser Friedrich. Diese beiden Männer wußten, was sie an Bürgergemeinsinn in der Loge hatten; instinktiv erlebten sie in ihr den neuen Geist des Deutschtums, Lessing Goethe, Fichte und 1848. Ein Weg der Verständigung war angebahnt. Denn der evangelische Glaube hatte tatsächlich mit dem Kampf der katholischen Hierarchie gegen modernen deutschen Bürgergeist gar nichts zu schaffen: er war neutral. Daher war damals das Offizierskorps von 1870, der preußische Beamtenstand, die evangelische Pfarrerschaft freimaurerisch gesinnt. Wer wagt es, diesen Ständen nachzusagen, daß sie mit ihrem König nicht treu deutsch und evangelisch fromm gewesen wären! Allerdings wuchs auf diesem Boden Bismarcks Kulturkampf. Der letzte Kaiser Deutschlands glaubte auf diese Zusammenwirkung neuzeitlicher Lebensformen verzichten zu können. Er stieß die Loge und mit ihr weitestes deutsches Mannentum von sich und dachte allein an sein absolutes Regiment, dem er in seinem Gottesgnadentum schier kirchlich-katholischen Sinn gab. Der Aufstieg des Katholizismus unter seiner Herrschaft war offensichtlich: hierarchische Momente durchdrangen die deutsche Verwaltung, besonders in der Beamtenhierarchie. Die andere Lebensform des sozialen Staats wurde mehr zurückgedrängt, zuletzt in Katastrophenform im Weltkrieg selbst durch die notwendig absolutistische Kriegsführung. Bezeichnend, daß die Kriegspolitik noch unter Wilhelm II. die Jesuiten wieder nach Deutschland brachte, 1917. Und 1918 revanchierte sich der Katholizismus bei dem letzten Hohenzollern dafür durch Mitwirkung bei seinem Sturz: zwei Absolutismen waren in Deutschland unmöglich. Auf den Thron des deutschen Kaisers setzte sich das Zentrum.

Durch diesen verschlagenen Gang der Geschichte ist die Gestaltung der Lebensform in Deutschland hoffnungslos verworren. Der absolutistische katholische Gedanke regiert uns unter Anlehnung an die Sozialdemokratie: sinnlos! Der deutsche Faszismus aber bekämpft den neuen sozialen Lebensgeist und zugleich den Katholizismus. Der evangelische Gedanke hat in Deutschland glücklicherweise noch keinen Entscheid getroffen, auf welche Seite er fallen soll. Wenn er einigermaßen klug geleitet wird, so wartet er ab, überläßt diesen äußeren Kampf, der stark von Wiedervergeltungsgeist gefüllt ist, den politischen Parteien, und baut inzwischen an der Seele des deutschen Volks. Dann dürfte das Triumphgeschrei des Katholizismus über die Besiegung des Protestantismus sich bald als zu früh erweisen.

Daß solche Entwicklung möglich und wahrscheinlich ist, sehen wir an Rußland. Der griechisch-katholischen Kirche liegt volkstümlich-soziales

Wesen nahe. Sie ist eine Volkskirche gewesen. Das konnte der absolutistische Zarismus nicht brauchen; daher hat das konsequente Zarentum die russische Hierarchie zum wichtigsten Instrument des Absolutismus ausgebaut und nur den niederen Klerus in seiner bäuerlichen Dumpfheit dem Volk überlassen. Katharina II. ging in dieser kirchlichen Sicherung des Absolutismus soweit, daß sie die damals fast aus allen europäischen Kulturstaaten vertriebenen Jesuiten nach Rußland rief und ihnen Asyl bot: so sicher war sie trotz deren römischem Katholizismus deren günstigen absolutistischen Einflusses. Natürlich wurde die Freimaurerei in Rußland schwer verfolgt: sie ward der Konzentrationspunkt der Revolution.

Daß die russische Revolution für die griechisch-katholische Religion zu einer Neuschöpfung wird, steht außer Frage. Man lasse sich ja nicht durch die schauerlichen Verfolgungen, die vorgekommen sind und vorkommen, einreden: das sei der Kampf gegen die Religion. Das ist nur die Wut gegen den Absolutismus und seine in Rußland allerdings endgültig zerstörte Lebensform, die imperialistische Kirche. Religion aber überdauert die Lebensformen: sie schafft sich eine neue. Schon wächst aus dem russischen Volk ein neuer Priesterstand auf, der als Bruder unter den Brüdern wirken will, nicht als Herr über Knechten. Mag sein, daß diese neuen Diener Jesu Christi einmal Vorbild werden für den Katholizismus auch in anderen Ländern [1]).

Ganz anders hat sich die Auseinandersetzung der absolutistischen und demokratischen Lebensform in England und Amerika gestaltet. Für England ist es entscheidend, daß das christliche Talent Cromwells zugleich und mehr noch ein demokratisches war. Man ist ja immer wieder erstaunt darüber, daß Typen wie Heinrich VIII. und Elisabeth überhaupt als evangelische Fürsten gelten. Wenn das evangelisch ist, was diese beiden an ihren Völkern, vor allem an Irland, durch ihren Absolutismus gesündigt haben, dann sind wir lieber nicht evangelisch. Gewiß ist auch Cromwell nicht gerade sanft verfahren; aber er hatte den neuen Gedanken in der Politik: evangelische Volksgemeinschaft. Das hing natürlich mit der Freimaurerei zusammen, die in England ihren Ursitz hat, mit dem Gildenwesen, das in der heutigen englischen Politik und Kultur neu zu bauen unternommen wird [2]). Der Absolutismus ist im Volk selbst restlos ausgetilgt: auch das

1) Vgl. Journal of Religion, Chicago, Vol. IV Nr. 2, März 1924, S. 207. The Survey, New York, März 1923, Vol. 49 Nr. 11 „Russia today and tomorrow".

2) Vgl. Schriften der englischen Gildenbewegung, übersetzt von O. Eccius, Tübingen, Siebeck, 1921 ff.

Königtum kann ihn nicht wieder zur Herrschaft bringen. Vielmehr stellt das englische Königshaus durch die Teilnahme an der Freimaurerei immer die Brücke zur Volksgemeinschaft her. Der Prinz von Wales ist Juli 1924 Großmeister der Großloge von Surrey geworden. Aber da der Fuchs doch ein Loch haben muß, so fährt er als Imperialismus in das Kolonialreich und tobt sich in Irland, Indien, Südafrika aus.

Besonders eigenartig hat sich die Lage in den Vereinigten Staaten Nordamerikas gestaltet. Zwar waren die einwandernden Puritaner des 17. Jahrhunderts durchaus absolutistisch gesinnt. Aber nach kurzen Versuchen der Durchführung einer Hierarchie kam der soziale Gemeinschaftstyp der Religion völlig zum Sieg. Daher verbreitete sich auch die Freimaurerei in engem Einklang mit amerikanischen Kirchen und Sekten; zwischen evangelischen Glaubensüberzeugungen und Freimaurerei hat es ernstliche Differenzen, so weit mir bekannt ist, nicht gegeben. Bis die Katholiken, durch immer stärkere osteuropäische und irische Einwanderung, in den Vereinigten Staaten mächtig wurden. Schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts bildeten sich Organisationen, die kirchlich-absolutistische oder religiös-demokratische Lebensideale hatten. Und seit 1918 hat sich der Gegensatz dieser Organisationen zu einer Gefährdung amerikanischer Politik und Volksgemeinschaft ausgewachsen. Der KuKluxKlan [1]) kämpft für autochthonen Absolutismus gegen den fremdeingewanderten Absolutismus; der Fundamentalismus kämpft für absolute dogmatische Glaubenseinheit gegenüber dem aufgeklärten kritischen Geist der Gegenwart. Faszistische Bildungen entstehen, die agrarische, kapitalistische und chauvinistische Interessen ins Gebiet der Religion zu erheben wagen und als Geheimorganisationen höchst gefährlich wirken. Der KuKluxKlan hat deutliche Zusammenhänge mit der Freimaurerei, fühlt sich daher rein demokratisch und ist doch radikal absolutistisch aufgebaut wie der Jesuitenorden auf unbedingtem Gehorsam gegenüber dem Führer. Bei der Nomination der Präsidentschaftskandidaten der demokratischen Partei scheinen Einflüsse des KuKluxKlan nicht ausgeblieben zu sein (Juli 1924). Gerade für die Vereinigten Staaten ist es charakteristisch, daß dieses angeblich religionsneutrale Volk seine ganze Politik unter religiösen Motiven treibt und die Auseinandersetzung der beiden Lebensformen, der absolutistischen und der sozialen, noch längst nicht zu Ende gekommen ist. Vielmehr spielen diese Kämpfe in der neuesten amerikanischen Literatur die ausschlaggebende Rolle.

Wir versuchen, in den so gezeichneten schematischen Rahmen einiges

1) Vgl. Christl. Welt 1924 14/15 Sp. 235—243, „Eiche" Oktober 1924.

Wichtige aus Frankreichs, Englands und Amerikas Literatur einzuzeichnen.

2. Aus der Literatur. — Frankreich hat im Jahre 1923 zwei Jubiläen erlebt, von denen der 300. Geburtstag Pascals sich wohl zu einem Fest hätte gestalten lassen, das dem deutschen Kant-Jubiläum dieses Jahres gleich gekommen wäre. Denn dieser Franzose ist es wert. Dagegen hat das offizielle politische und kulturelle Frankreich sich damit begnügt, Einiges über den Mathematiker Pascal zu murmeln und über ihn als einen guten Franzosen gegenüber den schlechten Deutschen zu leitartikeln, was eine mächtige Dummheit war. Denn aus Pascal ist kein Chauvinist zu machen. Aber eins ist allerdings klar an ihm: dieser Mann setzt dem kirchlichen Absolutismus in Frankreichs Religion ein grundsätzliches gedankliches Ende und führt zu wahrhafter Volksreligion, zur Volkskirche. Wenn er selbst, von aller seiner Gefolgschaft verlassen, schließlich doch im Tode zu Rom zurückfällt, so gilt das gleich. Er ist der erste, vielleicht auch gleich der letzte urtümlich französische Christ der Neuzeit. Daran wäre wahrlich genug zu feiern, zu eigener religiös-sozialer Erneuerung [1]). Aber da ja das verrannte politische und gelehrte Frankreich für diesen bedeutenden Franzosen kein Wort fand, so schwieg natürlich die französische katholische Kirche in sieben Sprachen. Für den Mann hatte der Papst keine Seligsprechung übrig: denn er hatte päpstliche und kirchliche Macht im Prinzip gebrochen. Also man schweige von ihm oder man rede bedauernd von diesem trostlosen Menschen, der innerlich soviel für seine Genossen, die Jansenisten erlitt, während er doch so leicht und fröhlich unter dem katholischen Absolutismus hätte leben können. So pflegt die Kirche über den frommen Individualisten zu urteilen. Aus seinem Glaubensindividualismus aber leuchtet in Pascal auf der christlich-soziologische Gedanke.

Inzwischen gibt Henri Bremond (de L'Academie française) mit kirchlichem Imprimatur seit 1914 sein monumentales auf 10 Bände berechnetes Werk ,,Histoire littéraire du Sentiment Religieux en France" [2]) heraus, ein Werk, um das man die französische katholische Kirche schlechthin beneiden muß. Hier ist mit großer Gelehrsamkeit und Sorgfalt bisher verborgenes und verschüttetes Religionsgut zusammengetragen, das ganz neue Urteile über die Frömmigkeitsleistungen der französischen Seele hervorruft. Wo wir bisher nur einzelne hervorragende Inseln in romanischem Glaubensverfall sahen, erblicken wir auf einmal Festland. Ja mit großem Geschick wird das, was uns bisher Felsen war, nun von den Wogen des Relativismus überspült. Zum Beispiel Pascal, der im IV. Band

1) Vgl. mein „Pascal", Basel, Reinhardt, 1920.

2) Paris, Bloud und Gay, 1914 ff., bisher 6 Bände.

S. 318—417 eben jene bedingte Würdigung erfährt, die dem Genius in der katholischen Kirche immer zuteil wird. Denn sie erkennt keinen individuellen Genius an: absolute Genialität hat die Kirche als Heilsanstalt, sonst nichts. Daher ist das ganze Werk, von dem wir bisher 6 Bände überschauen, eine wundervolle Herausgestaltung des mystischen Absolutismus im französischen katholischen Geist.

Gut, daß sich inzwischen der französische Protestantismus Pascals annimmt. Er hat wiederholt in der französisch-schweizerischen „Revue de Théologie et de Philosophie“ [1]) seit 1920 zum Thema Pascal das Wort ergriffen, darunter auch der Deutsch-Schweizer Wernle. Jetzt hat der beste Textkenner Pascals, Léon Brunsvicg, in Nr. 51, April—Juli 1924, über „L'experience religieuse de Pascal“ geschrieben, ein unerschöpfliches Thema. Außerdem hat sich Le Semeur, die Zeitschrift der französischen christlichen Studenten, in einem Sonderheft allein mit Pascal beschäftigt.

Das andere Zentenarfest war an Ernest Renan vorzunehmen, der im Frühjahr 1823 geboren ist. Ueber ihn, den scharfen französischen Kritiker der katholischen Kirche, hat natürlich der kirchliche Absolutismus nur abfällige Worte: „Frivole, superficiel! et l'on hoche la tête“. Der Thomist Henri Massis sagt zu seiner Erinnerung: „Unter scheinbarer Größe besteht das Werk Renans nur aus subjektivem Bekenntnis; er war ohne jede Selbsthingabe, ohne die Demut, die wahre Wissenschaft und Philosophie verlangen. Kritik, Geschichte, Moral, Exegese, alle seine Arbeiten, die aus reiner Neugierde unternommen werden, sind nur Belege seiner kapriziösen und seltsam aufnahmefähigen Natur.“ Natürlich Renan gehört ja ganz auf die Seite der neuen sozial-religiösen Lebensform in Frankreich. Ist er doch soweit in wissenschaftlicher Humanität vorgeschritten, daß er trotz 1870 ein Freund deutscher Wissenschaft und deutschen Wesens war. Und darob muß natürlich auch das heutige chauvinistische Frankreich verstummen, das in seinem Absolutismus sich lieber dem katholischen Priester als dem Humanitätsideal unterstellt. Auch hier hat wieder die französische Schweiz den Dienst der Rettung getan: P. Humbert, „Renan historien de l'hébraisme“ [2]).

Diese Einstellung des demokratischen Frankreich schmeckt nach Pragmatismus. Es ist bezeichnend, daß solche Philosophie und Religionsphilo-

1) Lausanne, Imprimerie cooperative la Concorde, Nr. 35, Juni/Juli 1920 durch Arnold Reymond, Nr. 42 Jan./März 1922 durch Paul Wernle, zum Jubiläum durch Philippe Bridel Vol. XI, 1923 S. 161; alle drei Verfasser sind evangelische Theologieprofessoren.

2) Revue de Théologie et de Philosophie, Nr. 50, 1924, S. 5—42.

sophie das profane gebildete Frankreich in Beschlag zu nehmen scheint. Das kommt schon aus der Entente Cordiale mit England und Amerika, trotzdem Frankreich zu besserer Philosophie imstande ist. Beachtenswert ist das sehr gründliche Buch von Emanuel Leroux „Le pragmatisme Americain et Anglais. Etude historique et critique suivie d'une bibliographie méthodique“ [1]). Der französische Gelehrte hat hier mit der kritischen Ordnungsgabe und der Einfühlung, die sein Volk gegenüber dem ihm sympathischen Gegenstand auszeichnen, eine Arbeit zustande gebracht, die wohl die beste Würdigung und Schilderung des Pragmatismus bisher ist. Eine sehr verworrene vieldeutige Erscheinung wird auseinandergelegt, und dabei erscheint als das Gemeinsame, daß diese Philosophie sich der soziologisch bedingten Wirtschaft, Politik und Geistesart neuzeitlicher Völker am besten eigne. Auch die Religion wirkt soziologisch durch pragmatische Nützlichkeit. Damit tritt diese amerikanische Lebensform in scharfen Gegensatz zum Katholizismus, eine Beobachtung, die der Reformkatholik E. Boutroux, dessen Andenken das Buch gewidmet ist, noch nicht gemacht hatte.

Wo nicht der Pragmatismus in Frankreich als Rettung des sozialen Religionsgedankens vor dem kirchlichen Absolutismus erscheint, da sucht man in der Form der Formlosigkeit das Heil, nämlich in der gestaltlosen Mystik. Das ist begreiflicherweise nicht nur in Deutschland die Gefahr für den evangelischen Glauben, der eine kirchlich gestaltete Mystik wie der Katholizismus nicht kennt. In ihm tritt dann vielmehr die Religionsanempfindung und Mengerei von Religionsgedanken auf, die dem christlichen evangelischen Lebensgefühl gefährlich ist. Diese Gefahr hat der Französisch-Schweizer A. Lemaître in seinem Buch über „La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère divin“ [2]) richtig erkannt. Seine kritische Studie spitzt sich zu der Erkenntnis zu, daß Ottos erkenntnistheoretische und religionspsychologische Gottesvorstellung unausgeglichen nebeneinanderstehen, weil sie nicht in positiver christlicher Glaubensgeschichte ihren Halt finden [3]). Wenn Lemaître dann doch ganz am Ende in ein „mystère du divin“ rational-psychologischer Art abzugleiten scheint, für das er beim Johannesevangelisten Anschluß zu finden hofft, wie immer die Religionsphilosophie tut, so hat er doch deutlich erkennen lassen, daß der Offenbarungsbegriff des Christenglaubens ein geschichtlicher Begriff ist. In diesem Anschluß an die Geschichte liegt aber der Schutz vor einer Mystik, die die Schweizer wie die deutsche evangelische Theologie bedroht.

1) Paris, Alcan 1923.
2) Lausanne, Imprimerie La Concorde, 1924, 187 S.
3) a. a. O. S. 164 ff.

Wenn ich das Urteil Lemaîtres so unvoreingenommen anerkenne, so fällt das mir als seinem ehemaligen Bekannten aus Marburg deswegen schwer, weil er sich in seinem Vorwort zu einer durchaus ungerechten Bemerkung über „systematische und verbrecherische Verwüstungen, die der deutsche Imperialismus ....“ [1]) hat hinreißen lassen. Solche grobe Taktlosigkeiten müssen uns deutsche Gelehrte dazu veranlassen, derartige Bücher hinfort konsequent zu ignorieren, besonders wenn sie von neutraler Seite kommen. Im Zusammenhang unserer vorliegenden Skizze aber bedeutet die Entgleisung Lemaîtres mehr; sie zeigt leider, daß der Lebensfaden der Demokratie noch jetzt in der Nacherinnerung an den höchst irrtümlich gefürchteten deutschen Absolutismus zittert, während er doch wahrlich nicht durch den toten deutschen Imperialismus, sondern durch den sehr lebendigen katholischen Absolutismus bedroht ist. Das mögen die Herren in der Schweiz begreifen und sich nach evangelischen Bundesgenossen zur Rettung des evangelischen Gemeinschaftsgedankens umtun.

England. Einen ganz anderen Geist atmet die englische Theologie. In ihr ist seit dem Krieg neben dem alten calvinistischen Dogmatismus und hochkirchlich-absolutistischen Regungen hauptsächlich und übermächtig religiös-sozialer Geist hochgekommen. Methodistische und Quäker-Einflüsse sind dabei unverkennbar. Ich kennzeichne das am besten durch ein der deutschen Theologie sehr freigebig zugestelltes Buch aus Christian Revolution Series Nr. VI, „The Christian Ideal; a study of the meaning of Christianity“ von William E. Wilson, B. D. [2]). Das Buch ist ganz auf sozialethische Glaubensaufgaben eingestellt und sieht das christliche Ideal in einer wirksamen Organisation der Bruderliebe. Der Glaube soll nicht als eine isolierte Erscheinung wirken, sondern alle Betätigungen des einzelnen und der Gemeinschaft durchdringen.

Diese englische Einstellung hat dazu geführt, daß die Gedankenwelt von Ernst Troeltsch ein gründliches Verständnis in der calvinistischen Theologie gefunden hat. Es liegt das keineswegs an Troeltschs Sympathie für den calvinistischen Glaubenstyp: das würde doch schwerlich Baron v. Hügel anziehen. Vielmehr versteht England früher als Deutschland, daß die zukünftige Richtung des Christentums in der Durchdringung des gesamten Profanlebens mit christlichen Kräften liegt. Nicht in der Aufrichtung der evangelischen „Kirche“, die ja immer Absolutistisches haben muß, sondern in der Erziehung des evangelischen Volks, als deutsches, englisches, amerikanisches Kulturvolk steht die neue Aufgabe vor uns. Ge-

1) a. a. O. S. 5.

2) The Swarthmore Press, London 1919, 255 S.

staltwandel der Christenheit: das ist der Sinn von Troeltsch's groß gedachter Lebensarbeit. Die deutsche Theologie, die sich an der Auseinanderreißung von Evangelium und Kultur zuschanden arbeitet und in der Apokalyptik individueller Weltuntergangsstimmung lebt, ist augenblicklich nicht in der Lage, dieses Ziel zu schauen. Der französische Protestant E. Vermeil, Professor in Straßburg, hat in seiner Schrift „La pensée religieuse de Troeltsch" [1]) aus seiner reformierten Einstellung heraus diesen Sinn sehr beachtlich dargestellt. Aber er wird übertroffen durch die Arbeit des schottischen Pfarrers in Aberdeen, R. S. Sleigh, „The sufficiency of Christianity and Ernst Troeltsch. An enquiry concerning the nature and the modern possibilities of the Christian religion, with special reference to the religious philosophy of Dr. E. Troeltsch" [2]). Der ausführliche Titel zeigt schon, worum es dem Verfasser zu tun ist: Darstellung der Gegenwartsbedeutung des christlichen Gedankens auf allen Kulturgebieten. Dabei bekommt die Geschichtsphilosophie christlicher Art, wie sie Troeltsch vorschwebte, ihre methodische Bedeutung. Und dem Schotten ist besonders zu danken, daß er an Troeltsch überall die fromme Intensität des Gefühls und Lebens merkt und vermerkt und damit den Mann, der in Deutschland im Urteil derer, die ihn nicht verstehen können noch wollen, aus dem evangelischen Glauben zur Philosophie abgeglitten sein soll, für neuzeitliches soziales, demokratisches und nationales Christentum anfordert.

Vereinigte Staaten von Nordamerika. „The modern social gospel": das ist das Schlagwort, unter dem die nordamerikanischen Kirchen und Sekten die neue Lage des Christentums anerkennen. Die systematische Unterbauung, die die amerikanischen Theologen dafür suchen, beginnt schon vor dem Krieg, sucht aber die Fundamente mehr in realistischer Psychologie und Empirie als in idealistischer Geschichtsphilosophie. Douglas C. Macintosh, Professor der systematischen Theologie in Yale (New Haven/Conn.), dessen Aufsatz über „Troeltsch's Theory of religious knowledge" in American Journal of Theology, Chicago 1919, S. 274—89, den Sinn für Geschichte bei Troeltsch verfehlt [3]), hat in seinem Buch „Theology as an empirical science" [4]) die andere, pragmatistische und realistische Fassung der Religion versucht. Mit diesem Unternehmen steht er zusammen mit den hauptsächlichsten fortschrittlichen Ver-

1) Straßburg, Paris, Istra 1922, 72 S.

2) London, J. Clarke 1923, 255 S. Vgl. meine ausführliche Besprechung in Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 1924.

3) Vgl. Sleigh, S. 197 ff.

4) New York, Macmillan, 1919, 270 S.

tretern der evangelischen Dogmatik in Amerika und ist abhängig von seinem bedeutenden Lehrer, George B. Foster in Chicago, gest. 1918, dessen systematische Vorlesungen Macintosh unter dem Titel „Christianity in its modern expression" nach dessen Tod herausgegeben hat [1]). Das ist ein Verdienst: denn es ist höchst fesselnd, zu sehen, wie ein kluger und ungemein wahrheitsbeseelter Kopf den Immanenzgedanken radikal in der Dogmatik durchführt, aber das, was er auf diesem Gebiet verlieren muß, auf dem der Ethik wieder zu gewinnen versucht. Dieses System ist daher für die theoretische Lage des Glaubens in den Vereinigten Staaten von Nordamerika bezeichnender als viele Teilarbeiten, die vorliegen oder unternommen werden.

Allerdings zeigt sich auch bei Foster klar, daß diese ganze Theologie auf die Praxis allein hindrängt. In der Zusammenfassung innerweltlicher Volksgemeinschaft, in der Besserung von Individuum und Gemeinde beweist das Christentum seine überlegene Kraft als Religion. Aber es handelt sich nun darum, ob der evangelische Glaube das auch in der Form des katholischen Imperialismus tun müsse oder ob er eine eigene demokratische Form finde, den puren unbrauchbaren Individualismus und seine Mystik zu überwinden.

Diesem Ziel entsprechend wird nun auch die biblische Deutung der christlichen Religion neu gewendet. Als Beispiel erwähne ich A. Wakefield Slaten, „What Jesus taught" [2]), ein Buch, dessen Verzicht auf Supranaturalismus und Hingabe an das innerweltliche Evangelium Jesu solche Aufregung im Baptismus verursachte, daß Slaten sein Amt als Professor des Neuen Testaments bei den Baptisten aufgeben mußte. Er wirkt jetzt in gleicher Stellung an der Pacific Unitarian Theological School in Berkeley (Cal.) und veröffentlicht ein Gegenstück zu dem früheren, jetzt in 2. Auflage vorliegenden Werk unter dem Titel „What Paul taught". Aehnlich ist das Buch von J. R. van Pelt, „An introduction to the study of the bible" [3]) gemeint, wenn auch sein Stoff viel mehr historisch-philologisch ist und daher die dogmatischen Anstöße vermeidet. Dagegen tritt in dem jugendlich frischen Buch des alten Führers der Unitarier in Massachusetts, des Pfarrers Ch. F. Dole, „A religion for the new day" [4]) die soziale und demokratische Inspiration als Glaube an „Siegreiche Güte" und an „Neue Zivilisation" impulsiv zutage.

1) New York, Macmillan, 1921, 294 S.
2) Chicago, University Press, 1922, 189 S.
3) New York, G. H. Doran, 1923, 393 S.
4) New York, B. W. Huebsch, 1920, 297 S

Das erfolgreichste Buch in den christlichen Kreisen der U.S.A. ist gegenwärtig das Neue Testament; und das beweist doch gewiß guten Geschmack. Prof. E. J. Goodspeed, Vertreter des Neuen Testaments in der University of Chicago, hat eine neue, den Ansprüchen der Wissenschaft genügende Uebersetzung dargeboten und damit einen überraschenden Erfolg erzielt, wie er den jüngsten deutschen Uebersetzungen nicht beschieden war. Die Begeisterung für so etwas geht dem Europäer schlechthin ab. 30 000 Exemplare sind in den U.S.A. schon verkauft und der Verfasser hat über den ganzen Kontinent hin hundertmal Vorträge gehalten über das Thema: „Why translate the New Testament?"

Die Beurteilung der Religion und des Christentums als Sozialerscheinung ist in den Vereinigten Staaten besonders durch die Soziologie gefördert worden. Eine ziemlich umfangreiche Literatur über Religionssoziologie seitens der profanen Wissenschaft ist entstanden, unter der das Werk des Präsidenten der amerikanischen soziologischen Gesellschaft und Professors an der Universität in Columbia (Miss.) Charles A. Ellwood über „Reconstruction of religion" [1]) besondere Verbreitung gefunden hat. Das Buch, das schon eine deutsche Uebersetzung hat und daher leicht zu erreichen ist [2]), lehrt (nicht gerade tiefgründig) eine soziale Religion, die Gesellschaft, Wirtschaft und Politik zu einer Harmonie zusammenfaßt und damit praktisch-sittliche Lebensgestaltung hervorbringt.

Daraus ist ersichtlich, wie das gesamte Wissenschaftsarbeiten der U.S.A. auf den praktischen Erfolg, auf „sufficiency" eingestellt ist. Die Theologie trägt dieser Forderung der Zeit Rechnung, und wendet sich von historischen Studien den praktischen Aufgaben zu.

Theorie hat nur insofern Bedeutung, als sie unmittelbar der Praxis der Kirchen dient. Der systematische Theologe von Union Theological Seminary, Prof. W. A. Brown, widmet sich seit dem Krieg hauptsächlich der Theorie des Kirchenwesens in Amerika. Als Vorsitzender eines „Committee on the war and the religious outlook" hat er folgende Erträge für die amerikanischen Kirchen aus der Zeit des Weltkriegs gewonnen: „Religion among American men as revealed by a study of conditions in the army [3]); „The church and the industrial reconstruction" [4]); „The effect

---

1) New York, Macmillan, 1922.

2) Uebersetzung von B. L. Frank, Wien; Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1924, 330 S., unter dem Titel „Zur Erneuerung der Religion, Gesellschaftskundliche Betrachtungen."

3) New York, Association Press, 1920, 155 S.

4) New York, Association Press, 1921, 296 S.

of the war on the local church". Dazu kommt die Schrift des Nationalökonomen P. L. Vogt über „The Church and the country life [1]). So sind die Hauptgebiete kirchlichen und religiösen Aufbaus auf sozialer und demokratischer Grundlage umfaßt und Brown konnte in zwei Büchern jüngsten Datums die Resultate ziehen. Das eine ist „The church in America. A study of the present condition and future prospects of American Protestantism" [2]). Dieses umfangreiche Buch ist nicht nur die jetzt gültige praktische Theologie für die Vereinigten Staaten; es stellt auch einen ausgezeichneten Typus kirchlich-modernen Sinnes und aktueller evangelischer Aufgaben dar. Eben weil der Verfasser mit der Idee der christlichsozialen Kirchengemeinde im amerikanischen Durchschnittsbewußtsein rechnen darf, können seine Gedanken sich unverhohlen an jüngsten Ereignissen und Notwendigkeiten orientieren.

Das andere Buch von Brown hat den Titel „Imperialistic religion and the religion of democracy" [3]), eine Aufschrift, die mit ihren politischen Schlagworten geradezu aufreizend für einen europäischen Christen wirkt. Sie tut es nicht in den Vereinigten Staaten, wo die evangelischen Kirchen sich klar darüber sind, daß sie nur durch die Uebermacht des sozialen Gemeinschaftsgedankens sich erhalten können. Wir setzen hierunter die Definitionen Browns:

„Unter Imperialismus verstehe ich einen Religionstypus, dessen Vertreter glauben, sie dienen Gott am besten durch ihre eigene Unterwerfung unter die Kontrolle einer vorhandenen Institution, deren Herrschaft auf Erden sie mit dem Sieg von Gottes Willen gleichsetzen. Unter Individualismus verstehe ich einen Religionstypus, dessen Vertreter an Rechtfertigung durch irgendeine bestehende Institution verzweifeln und die daher nur Trost finden in dem unmittelbaren Verkehr der individuellen Seele mit Gott. Unter Demokratie verstehe ich einen Religionstypus, dessen Vertreter überzeugt sind, daß sie Gott am besten dienen, wenn sie seine Gegenwart in anderen Menschen entdecken und sich mit ihnen vereinigen zur allmählichen Verwirklichung der sozialen Ordnung, die Gott auf Erden durch die freiwillige Zusammenarbeit der Menschen herzustellen sich vorgenommen hat" [4]).

Es ist deutlich, daß Brown sich mit der ersten Definition gegen die katholische Kirche wendet, die den Begriff „Imperialismus" schon in Europa

---

1) New York, Missionary Education Movement, 1916, 273 S.
2) New York, Macmillan 1922, 378 S.
3) New York, Ch. Scribners, 1923, 223 S.
4) A. a. O. S. 27 f.

als Bezeichnung der katholischen Gegenwartsziele und des katholischen Aktivismus gebraucht hat [1]). Die zweite Definition scheint den lutherischen Individualismus, wie er schon bei Augustin ausgesprochen wird, im Auge zu haben. Und gerade dadurch verrät die dritte Definition einen gefährlichen Mangel an Innerlichkeit.

Dieser Defekt liegt nicht zuletzt in der Uebertragung politischer Begriffe auf die Welt der Religion und des Christentums. Es scheint bei der derzeitigen Seeleneinstellung in den U.S.A. fast unausbleiblich, daß bei imperialistischer Religion der Amerikaner an Deutschland denkt. Und auch W. A. Brown hat diese ganz irrige Argumentation nicht unterlassen können. Wenn er die Staatsreligion Deutschlands einfach mit der Gedankengeschlossenheit der imperialistischen Glaubenseinheit vergleicht, so vergißt er, daß solche ja schon volkstechnisch in Deutschland ausgeschlossen ist, wo immer zwei Staatskirchen, die katholische und die protestantische, waren und außerdem die große Masse von Juden und Dissidenten. Mit der Tatsache, daß der Glaubensgedanke des deutschen Katholiken und des deutschen Protestanten sich wesentlich unterscheidet, bricht die ganze Behauptung, die Deutschen verehrten den Staat selbst als religiösen Gegenstand, zusammen [2]). Dagegen dürfte es W. A. Brown erstaunlich sein, daß ich ihm den französischen Katholizismus als solchen Typ imperialistischer Staatsreligion nachweise. Gerade im Weltkrieg war der katholische Imperialismus in Frankreich, weil er die Majorität des Volks, sofern überhaupt Religion da war, umschloß, in der Lage, sich mit dem Nationalbewußtsein zu identifizieren. Auf die Trikolore wurde das Bild der Jungfrau Maria gemalt, und solche Fahnen flatterten den Bataillonen 1918 bei ihrem Sieg voraus. Ein schöneres Symbol für national-katholischen Imperialismus kann es nicht geben. Und es wird dem Amerikaner angesichts des hervorragenden nationalen und religiösen Erfolgs, den dieser französisch-katholische Imperialismus gehabt hat, wohl schwer werden, ihn so abfällig zu kritisieren wie den überhaupt nicht vorhandenen schlechterdings nur aus Theorien politischer Antipathie ersonnenen religiösen Imperialismus in Deutschland.

Daher steigen gegen diese amerikanische Terminologie und ihre damit verbundenen religionsfremden Gedanken erhebliche Bedenken auf. Mag immerhin die neue Kirchenwelt jenseits des Atlantik sehen, wohin sie mit diesen scharf und einfach geschnittenen Gegensätzen kommt. An Widerständen fehlt es nicht. Es genüge hier, auf eine jüngste amerikanische Ver-

1) „Hochland", Oktoberheft 1922.

2) Brown, Imperialistic Religion S. 84 ff.

öffentlichung über das internationale lutherische Konzil in Eisenach, Sommer 1923 hinzuweisen. Erst jetzt wird etwas von den Beschlüssen kund, die sich direkt gegen die „Religion of Democracy“ richten.

„Ein Resultat der Weltkonferenz der Lutheraner zu Eisenach im letzten Jahr war der in letzter Woche (Mai 1924) gedruckte Bericht, der die Eisenacher theologische Position feststellte. Er unterscheidet scharf zwischen Lutheranern und allen anderen protestantischen Denominationen, besonders in der Frage des Fundamentalismus und Modernismus.“

„Nach Dr. O. M. Morlie sind die fünf heutigen religiösen Tendenzen folgende: Verschwinden der Glaubensbekenntnisse; Verwischung des Unterschieds zwischen Natürlich und Uebernatürlich; Annahme der Entwicklungstheorie; das soziale Evangelium; christliche Einheit. Die Eisenacher Konferenz hat jeden einzelnen dieser Punkte verworfen:

„Die Lutheraner sehen in der Indifferenz gegenüber dem Glaubensbekenntnis ein furchtbares Unglück. Sie unterscheiden scharf zwischen Natürlich und Uebernatürlich und sehen das Wort Gottes als von ihm inspiriert, vollkommen und in jeder Einzelheit autoritativ an. Sie stellen fest, daß die Entwicklungstheorie unphilosophisch, unwissenschaftlich, unbiblisch und jeder gelehrten Untersuchung unwürdig ist. Sie halten daran fest, daß das Evangelium zuerst für das Individuum dasein muß, bevor es an die Gruppe herankommt. Sie behaupten, daß es keine christliche Einheit geben kann, es sei denn auf dem Grunde der Einheit des Glaubens. Die lutherische Kirche mißbilligt von Herzen alle diese Tendenzen und wünscht nicht, daß irgendeine Denomination innerhalb des lutherischen Glaubenshaushalts schädliche Ketzereien verbreite und Proselyten mache“ [1]).

An diesem sehr seltsamen absolutistischen Dokument müssen ja deutsche Theologen wie Ihmels und Theodor Kaftan mitgewirkt haben; hoffen wir, daß sie dabei nur an amerikanische und nicht an deutsche Verhältnisse dachten. In amerikanischen Verhältnissen aber wird der papierene Protest der Lutheraner gegen eine unabänderliche christliche Glaubensentwicklung wenig nützen, da das Leben des Christentums stärker ist als die Dogmatik der Theologen.

1) The Christian Work, Vol. 116 Nr. 19, 10. Mai 1924, S. 591.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Benzinger, J.: Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit. 1924. 148 S. Walter de Gruyter & Co., Berlin. M. 1.25.
v. Below, G.: Die Deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen. 2. Auflage. 207 S. R. Oldenbourg, München. Br. M. 5.50, geb. 7.50.
Berichte und Vorschläge vom Gegenstandsausschuß verbreitet zur Vorbereitung der Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung. 1923. 31 S. Allgemeiner Fortsetzungsausschuß.
Bornhausen, K.: Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus. Bücherei der Christlichen Welt. 38 S. Fr. A. Perthes, A.-G. Gotha-Stuttgart. M. 1.—.
Beyer, O.: Bach. Eine Kunde vom Genius. 1924. 63 S. Berlin, Furcheverlag.
Cahn, E.: Christentum und Wirtschaftsethik. 1924. 27 S. Fr. A. Perthes, A.-G. Stuttgart/Gotha. M. —.80.
Conrad, P.: Freude und Friede. 1924. 220 S. Verlag der Schriftenvertriebsanstalt, Berlin. M. 5.—.
Der Pflug: Ein Sammelband. 1924. 140 S. Neuwerkverlag, Schlüchtern.
Diehl, E.: Inscriptiones Latinae Christ. Veteres. Fasc. 1. 1924. 80 S. Weidmannsche Buchhdlg. Berlin. M. 3.75.
Girgensohn, K.: Grundriß der Dogmatik. 1924. 195 S. Deichert, Leipzig.
Kremer, J.: Vorwärts zu Kant! 1924. 64 S. Kurt Hunger, Erfurt.
Kurosaki, K.: Bekehrung eines Gottlosen. Mit Geleitwort von K. Heim. 1924. 28 S. Berlin, Furcheverlag.
Leisegang, H.: Die Gnosis. 1924. 404 S. Kröner, Leipzig. M. 3.—.
Lüdemann, H.: Grundlegung christlicher Dogmatik. 1924. 610 S. Paul Haupt, Bern. Br. M. 16.—, geb. 20.—.
Maurer, A.: Die stille Revolution. 95 S. Neuwerkverlag, Schlüchtern.
Menges, P. Parthenius: Ueber Väterzitate bei den Scholastikern. 19 S. J. Kösel u. Fr. Pustet, Zweigniederlassung Regensburg. M. 0.30.
Merk, A.: Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem z. Apostelgeschichte. 1924. 260 S. F. Rauch, Innsbruck. M. 1.—.
Messer, A.: Immanuel Kants Leben und Philosophie. 1924. 335 S. Strecker & Schröder, Stuttgart.
Messer, A.: Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. 1924. 114 S. Strecker & Schröder, Stuttgart.
Messer, A.: Friedrich Schleiermacher. Ueber die Religion. 1923. 175 S. Strecker & Schröder, Stuttgart..
Messer, A.: Monologe v. Fr. Schleiermacher. 1923. 125 S. Strecker & Schröder, Stuttgart.
Michaelis, G., Wirtschaftlicher Wiederaufbau. 1924. 28 S. Berlin, Furcheverlag.
Mirbt, C.: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. 4. Aufl. 1. Lfg. 1924. 160 S. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen. M. 3.—.

Oesterreicher, K.: Sehr anmutige Materie über das Leiden Christi. — Neu herausgegeben von P. Menges. 1923. 32 S. J. Kösel und Fr. Pustet, Zweigniederlassung Regensburg M. 0.50.
Odenwald, Th.: A. E. Biedermann in d. Neueren Theologie. 1924. 112 S. J. C. Hinrichs, Leipzig. M. 2.—.
Refer, K.: Der Heiland. Das Wort und Werk Jesu, nach den drei ersten Evangelien. 1924. 263 S. Berlin, Furcheverlag.
Rendtorff, H.: Begegnungen mit Jesus. 1924. 54 S. Berlin, Furcheverlag.
Saitschick, R.: Die geistliche Krise der europäischen Menschheit. 1924. Schultheß u. Co. Zürich. Br. M. 3.05, geb. 3.70.
Sapper, K.: Das Element der Wirklichkeit und die Welt der Erfahrung. Grundlinien einer anthropozentrischen Naturphilosophie. 250 S. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. Oskar Beck, München. M. 6.—.
Schlatter, A.: Erlebtes. 1924. 107 S. Berlin, Furche-Verlag.
Schriften und Bücher des Neuwerkverlages. 1924. Neuwerkverlag Schlüchtern.
Schwindt, A. M.: Hans Denck, ein Vorkämpfer undogmatischen Christentums. 103 S. Neuwerkverlag, Schlüchtern. Br. M. 1.75, geb. 2.50.
Stieger, H.: Der Entwicklungsgedanke als Führer z. Christusverständnis. 120 S. Volkswachtverlag, Hamburg. M. 1.50.
Stier, E., Kirchenrat: Bücherei des freien Christen. Heft 1: Kirche oder Sekte? 15 S. Karl Rauch, Verlag, Dessau. M. —.40.
Stier, E.: Freier Glaube. 1924. 13 S. Karl Rauch, Dessau.
Stier, E.: Die Stadt ohne Kirche. 1924. 10 S. Karl Rauch, Dessau.
Strewe, A.: Pfarramts-Praxis. Kartothekische Zeitschrift für das Gesamtgebiet der angewandten Theologie. Unter Mitarbeit theol., pädag. u. jurist. Praktiker. Monatlich 1 Lieferung (seit April 1924), jährlich M. 6.—.
Subjects Committee Papers circ. in preparation for the World Conf. on faith and Order. 1923. 30 S. Publ. by the world-wide Continuation Committee.
Sulzer, G.: Rel. Probleme d. Zukunft. 1923. 31 S. O. Mutze, Leipzig.
Spanier, A.: Die Toseftaperiode in d. tannaitischen Literatur. Hrsg. v. d. Akad. f. d. Wiss. d. Judentums. Talm. Sektion 1. Bd. 1922. 159 S. A. Schwetschke u. Sohn, Berlin.
Treitel: Dr. L.: Gesamte Theologie und Philosophie. Philo's von Alexandria. 1923. 150 S. C. A. Schwetschke u. Sohn, Berlin W. 30.
Willing, C.: Orig.-Unterrichtsbriefe z. Erlernung d. hebr. Sprache nach d. Methode Toussaint-Langenscheidt. Berlin-Schöneberg, Langenscheidt, Verlag. 1. Kursus Br. 1—3, je M. 1.—.
Wünsch, G.: Bücherei der Christlichen Welt: Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther. 1924. 77 S. Fr. A. Perthes A.-G. Gotha/Stuttgart. M. 1.50.
Zeitschrift für Geopolitik. Heft 5. 1924. K. Vowinkel, Berlin. M. 2.—.

Das Problem des Irrationalen und seine Beziehung zur Theologie.

Von

D. Wilhelm Bruhn, Privatdozent in Kiel.

Inhalt: 1. Psychologische Analyse. 2. Das Problem. 3. Der Befund. 4. Psychologische Beurteilung. 5. Erkenntnistheoretische Beurteilung.

Das Wort irrational hat einen seltsam faszinierenden, fast möchte man sagen pikanten Klang. Unerhörtes scheint es zu verheißen: Umstürzendes, Wegbahnendes. Leidenschaftliches Zweifeln und Hoffen trifft sich, der Pulsschlag einer religiös erregten Zeit klopft in ihm. Man wird zuerst mit der Seele suchen müssen, was sich in diesem Wort verbirgt; dann erst wird es möglich sein, wissenschaftliche Begriffe für den erlauschten Erlebnisgehalt zu finden und zu den von ihnen eingeschlossenen Problemen kritisch Stellung zu nehmen.

1. Psychologische Analyse. Es ist nicht möglich, von einer logischen Analyse des Begriffes irrational auszugehen. Wir liefen Gefahr, einen Streich in die Luft zu tun. Es handelt sich nicht um den Vorstellungsgehalt, den dieser Begriff in sich selber trägt, sondern um einen solchen, den das Leben in ihn hineingelegt hat. Wir haben es nicht mit einem wohlgehämmerten und gefeilten Produkt aus der Werkstätte der exakten Wissenschaft zu tun, sondern mit einer Allgemeinvorstellung, die von einer starken Welle aus der Tiefe des Zeitlebens in die Höhe getrieben worden ist. An die Strömungen unter der Oberfläche des wissenschaftlichen Bewußtseins können wir aber nur gefühlsmäßig herankommen. Fragebögen und Statistik nach amerikanischem

Muster wären hier unzulänglich. Man muß sich mit der tastenden Seele an das Zeitempfinden heranpürschen. Dazu gehört nichts als dies: selber ein Lebender sein unter Lebenden und kraft des eigenen Verflochtenseins in das Gewebe der Zeit seine unendlichen Fäden zusammenschauen zum persönlichen Erlebnis. Dies intuitive Verfahren ist individuell und relativ und nicht exakt-objektive Wissenschaft, dennoch aber der einzig gegebene Weg und also trotz allem wissenschaftlich-notwendig.

Unter dem so bezeichneten Gesichtswinkel erscheint das Irrationale zunächst als Spitzmarke einer Bewegung, für welche das in dem Begriffe etwa angedeutete erkenntnistheoretische Problem etwas Nachgeordnetes bedeutet. Vielmehr ist sie der Schrei des Gegenwartsmenschen nach neuem Lebensinhalt, das Ringen der Zahllosen, denen das Schicksal den Boden unter den Füßen wegzog, um eine Lebensgrundlage von unbedingter Tragfähigkeit und in diesem Sinne die Tat physisch-psychischer Selbstbehauptung, ja zum Teil Nervensache. Es handelt sich um eine praktisch-sittliche Bewegung. Und zwar sucht man ein Absolutes, ein den Dingen gegenüber irgendwie Jenseitiges, nachdem die Diesseitsstützen im Schicksalssturm zerbrochen sind. Es handelt sich um eine metaphysische, letztlich religiöse Bewegung, die nicht nur in besonderem Maße das Interesse des theologischen Beobachters erregen muß, sondern die auch um ihres religiösen Motivs willen nicht verfehlen konnte, irgendwie in die theologische Substanz selber einzudringen. Weiter ist dies der Bewegung charakteristisch, daß die aufschwellende Sehnsucht ihr übersinnliches Ziel nicht in festen Umrissen zu zeichnen vermag, weil alle früher vorgezeichneten Linien ihr unter der Erfahrung eines völlig inkommensurablen Schicksals ins Nichts verrannen. Nur als Geheimnis kann sie das Absolute fassen. Es handelt sich um eine romantische Bewegung. Das Geheimnis aber hat keine begrifflichen Merkmale; hätte es sie, wäre es kein Geheimnis mehr. Es läßt sich nur bestimmen von dem ganz anderen Wege her, den das Suchen einschlagen muß. Den ertastet es sich aus der enttäuschten Abkehr von dem bisherigen Weg, der sich als unzulänglich erwies: dem rationalen des begrifflichen Denkens, und so zeichnet es das Absolute als das

Irrationale. Es handelt sich um eine anti-intellektualistische Bewegung. Gemeint ist aber im Subjekt das Objekt. Die schlechthinnige Negation alles rationalen Bemühens gibt dem Affekt die Folie für das Wunder der einströmenden Realität. Statt des toten Begriffs will man das Lebendige selber, statt des Mittelbaren die unmittelbare Fühlung, will nicht mehr nur das Absolute denken und daran glauben, will es als Kraft in der müden Seele spüren, es haben und sein. Das Himmelreich leidet Gewalt. Es handelt sich um eine ekstatische Bewegung. — Das Absolute, das Jenseitige, das Geheime, das Alogische, das Unmittelbare oder subjektiv: das Sittliche, Religiöse, Romantische, Antiintellektualistische, Ekstatische, dies alles schießt zusammen zu dem Wort irrational. Letztlich kreist alles um zwei Pole: den objektiven des Absoluten, den subjektiven des Unmittelbaren.

In dieser Hinwendung des Zeitsuchens vom Relativen zum Absoluten, vom mittelbar Gedachten zum unmittelbar Erlebten verbirgt sich ein seelischer Vorgang im Menschheitsbewußtsein von ungeheurer Tragweite. Nannte einst Kant die in seiner Philosophie vollzogene Wendung vom Objekt zum Subjekt eine kopernikanische, so haben wir heute die umgekehrte vor uns: die vom Subjekt zum Objekt. Das Unmittelbar-Absolute ist der Grundton in der Sehnsucht unserer Zeit. Er klingt aus der Rückkehr zu Bach und Beethoven, aus der Lyrik Georges, Morgensterns und Thylmanns, aus dem gesamten expressionistischen Ringen um das Unausdrückbare. Er ließ aus dem philosophischen Suchen eine neue Metaphysik entstehen. Er ist selbst aus der Relativitätslehre Einsteins, aus dem Forschen der Naturwissenschaft nach Urkraft und Urelement zu vernehmen. Er ist die Lebensmelodie Keyserlings und der Unterton des Okkultismus, der Theosophie und Anthroposophie. Er, der durch alle Saiten des Zeitgeistes zittert, sollte er ausgerechnet in Religion und Theologie nicht vernehmbar sein? Horchen wir hin, so ist er die herrschende Stimmung der Jugend, wie in der eigentlichen Jugendbewegung, so im theologischen Lager. Aus dieser Stimmung kam das Unmittelbare im Gottesdienst. Sie ist der Zusammenklang all der Töne, die wir von Johannes Müller bis Gogarten und Barth gehört haben. Kultus und Theo-

logie mußten der Zeitpsyche ihren Zoll entrichten, weil ihr Organismus auch sie umschließt.

Woher dieser Umschwung? Wir brauchen uns nur zu besinnen, warum auf die Eleaten ein Heraklit, auf den antiken Intellektualismus ein Sokrates, auf die Scholastik die Mystik, auf die Orthodoxie der Pietismus, auf den Rationalismus ein Schleiermacher, auf die Vermittlungstheologie ein Ritschl folgen mußte. Immer war es das erlebte Unmittelbare, das die zu eng gezogene Schranke des Begriffs durchbrach oder doch zu durchbrechen suchte, immer das Urlebendige im Menschen, das über den Bannkreis des Intellektuellen hinausdrängte. Denn der Mensch ist nicht Intellekt allein, sondern zuerst ein Lebendiges im Lebendigen. Was immer wieder in der Geschichte ans Licht drängte, das ist es auch heute, nur daß es heute noch elementarer aus den Tiefen bricht: ein fieberhafter Vorgang im Organismus des Zeitgeistes, der seine besondern Symptome und Krisen zeitigt in der Theologie so gut wie im Gesamtleben, aus dem sie ein Ausschnitt ist. Die intellektuelle Not war akut geworden, so muß auch die Reaktion mit gesteigerter Temperatur verlaufen. Die überdehnte Rationalität des neunzehnten Jahrhunderts mit ihrem Triumph in Hegelscher Weltberechnung und technischer Weltbeherrschung löste nur ein verdoppeltes Sehnen nach dem nie zu Berechnenden aus. Das Absolute, als Begriff nichts denn ein leerer Gedanke, verlangte nach Füllung mit Lebensgehalt. Das Suchen der Menschheit begann die Kantischen Bahnen zu verlassen und von dem erforschten Gesetz des Subjekts zum Lebendig-Unerforschlichen zurückzufluten. Von Bergson bis heute tastet die Philosophie nach dem Unmittelbaren. Die Theologie, durch Ritschl mit Mißtrauen gegen die logischen Kategorien erfüllt, fand auch bei ihm noch den intellektualistischen Rest und strebte die reine Entfaltung des Lebendigen an, indes gleichzeitig der Kultus das reformatorische Erbe des betont Lehrhaften in Unmittelbarkeit umzusetzen suchte. Dann kam der Weltkrieg und die Folgezeit mit ihren unerhörten Schicksalen. Der Triumph des weltbeherrschenden Intellekts verkehrte sich in erbärmlichen Bankerott. Nackt und bloß zitterte die Seele in der schneidenden Kälte einer Welt ohne Liebe und Gerechtigkeit. Da öffneten

sich die Schleusen der Sehnsucht ganz und ergossen ihre Wasser in den bis dahin ruhig fließenden Strom, daß er ins Schäumen und Branden geriet. Und so flutet er heute über das gesamte Geistleben dahin, über die Gedankenwelt des Durchschnitts wie über Kunst und Wissenschaft, Philosophie und Theologie, neue Systeme erzeugend und alte abgelebte Weisheit künstlich belebend, das Erhabene und Groteske gleichermaßen nährend, gleich nahe den Ufern der Skepsis und der metaphysischen Ungeduld, im Grunde das immer gleiche Ringen nach dem Unmittelbar-Absoluten, nur heute vom unerhörten Schicksal gepeitscht, keine Modesache wahrlich, sondern die Geburt eines neuen Verhältnisses zwischen Mensch und Welt: nicht mehr von außen nach innen, sondern von innen nach außen.

2. Das Problem. Wir erhoben aus dem geschichtlich erfaßten Gegenwartsleben der Gesamtheit einfühlend, zusammenschauend die seelische Tatsächlichkeit, die durch das Etikett irrational bezeichnet wird. Es steht aber nicht so, daß der wissenschaftliche Beobachter diese Tatsächlichkeit nur festzustellen und zu etikettieren hätte. Jener Drang nach dem Unmittelbar-Absoluten will offenbar nicht als Kuriosum, sondern als die praktische und notwendige Auswirkung einer allgemeinen Ueberzeugung genommen sein, wie sie sich dem Gegenwartsmenschen gebildet hat: daß es ein wirkliches Erfassen des Absoluten gebe und zwar als Erkenntnis von absoluter Geltung. Mit diesem Anspruch aber kreuzt sich durchaus die Maxime bisheriger Wissenschaft, und so setzt hier erst das eigentliche Problem ein. Die Psychologie als exakte Wissenschaft hat es mit seelischen Vorgängen zu tun, die empirisch aufweisbar und empirisch bedingt sind. Ein Absolutes als eine vom Empirischen losgelöste, ihm entgegengesetzte Wirklichkeit hat keinen Raum in ihr. Ist also schon dieser Anspruch persönlicher Absolutheitserfahrung eine Zumutung an die Wissenschaft, so vollends der andere, daß es sich bei dieser Erfahrung nicht um Illusion, sondern um eine objektiv beweisbare Tatsache handele. Sehen wir von dem häuslichen Streit der Positivisten und Logizisten ab, ob der Sinneseindruck oder das Gesetz des denselben verarbeitenden Logos das Geltungsbewirkende sei,

so ist jedenfalls Kant hüben wie drüben insoweit maßgebend geblieben, als objektiv geltende Erkenntnis nur für das Gebiet der Erfahrung als der logisch verarbeiteten äußeren und inneren Wahrnehmung beansprucht, ein etwaiges Ansich dahinter aber dem subjektiven Erleben zugewiesen wird. Die Bewegung von heute dagegen verwischt die Grenzlinie zwischen Erkennen und Erleben und damit zwischen objektiver und subjektiver Geltung bewußt, indem sie den Anspruch der objektiven, notwendigen und allgemeinen Geltung gerade auf seiten der denkenden Erfahrung anzweifelt, aber uneingeschränkt für das Erlebnis des Absoluten erhebt, sofern es ein unmittelbares, auf irrationalem Wege zustande gekommenes sei. So stellt diese Bewegung die Wissenschaft, also auch die theologische, vor die Doppelfrage: gibt es das wirkliche Erfassen eines Absoluten und zwar als Erkenntnis von wissenschaftlicher Geltung? Eine Frage, die in bezug auf ihren ersten Teil eine Nachprüfung vom psychologischen Standpunkt, im Hinblick auf die zweite Hälfte eine solche vom erkenntnistheoretischen erforderlich macht. Da nun diese Frage heute nicht von einzelnen Geistern nur, sondern von der um ihr seelisches Sein oder Nichtsein ringenden Masse gestellt wird, so ist sie nicht wohl mit vornehmem Achselzucken als Mystizismus abzutun, sondern erfordert die kritische Stellungnahme des Wissenschaftlers, insbesondere des Theologen, da er der eigentliche Patron des Suchens nach dem Absoluten sein will und soll.

Nun ist aber die behauptete Erfahrung eines Absoluten keine eindeutige. Es wird darauf ankommen, festzustellen, wie diese Erfahrung des Näheren aussehen soll, und damit springen aus der Hauptfrage die problematischen Begriffe des Unmittelbaren und des Irrationalen hervor. Das Unmittelbare ist offenbar ein schillernder Begriff; man muß wissen, was damit gemeint ist, um entscheiden zu können, ob derartiges wissenschaftlich möglich sei. Von negativem Gepräge, soll er augenscheinlich im Gegensatz zu der durch das begriffliche Denken vermittelten Gewißheit eine solche postulieren, die, ohne weiteres im Bewußtsein gegeben, sich allein durch sich selbst durchsetzt. Das Bewußtsein erscheint als tabula rasa; das Absolute selbst schreibt seine Zeichen darauf, und

das Erlebnis der schlechthinnigen Gegebenheit verbürgt den Ursprung aus dem Absoluten. Das wäre also, was wir das Einleuchtende oder Evidente zu nennen pflegen. Das Subjekt hat nichts weiter zu tun, als die gegebene Wahrheit zu „schauen“. Evidenz und Intuition sind Korrelatbegriffe. Es wird also ein intuitives Erfassen des Absoluten behauptet, welches durch Evidenz seinen Absolutheitscharakter darstellt. Allein, was kann nicht alles evident sein? Evidenz ist ein gefühlsmäßiges Erlebnis, welches ebenso gut den richtigen Vollzug einer mathematischen Funktion bestätigt, wie es ein gewonnenes Urteil, eine Ueberzeugung, eine Hypothese, ein Phantasieerzeugnis begleiten kann. Es schließt sich genau so an die Erkenntnis der Dingwelt wie an das Erleben des Nichtdinglichen an. Soll nun die Evidenz, mit der ich mein Wesen als lebendiges Sein oder die Dingwelt als Realität erfasse, dieselbe heißen wie die, mit der Scheler die Wirklichkeit aus der Erscheinung herausschaut oder Keyserling den Sinn der Welt entfaltet oder der Anthroposoph in der Akashachronik liest, wieviel Existenzen er schon hinter sich und wieviel er noch vor sich hat? Und soll das alles auf gleicher Linie liegen mit der Evidenz mathematischer Erkenntnis und gleiche Geltung beanspruchen? Es ist klar, daß der reichliche und schillernde Gebrauch, der heute von dem Wort unmittelbar gemacht wird, von vornherein argwöhnisch gegen seine Berechtigung machen muß und daß der Wissenschaftler erst einmal wird fragen müssen: wo ist hier wirkliche Unmittelbarkeit? ehe er über die prinzipielle Möglichkeit und Geltung einer solchen entscheiden kann.

Aber vielleicht führt die Modebezeichnung irrational weiter. Hier ist der Ort, die Selbstaussage des vielgedeuteten Wortes festzustellen. Ir-rational ist jedenfalls das, was dem Rationalen heterogen ist. Es kommt nur darauf an, was man unter dem Rationalen versteht. Es könnte zunächst das denkend zu Erklärende sein; dann wäre das Heterogene dazu das Unerklärliche, das Kontingente der Scholastik und bei Troeltsch. Aber dies ist die Meinung der Bewegung offenbar nicht. Für sie ist der Rest im rationalen Exempel Welt nur das Sprungbrett, um von da aus zu einem ganz anderen Erkennen zu gelangen, das ein restloses Erfassen der Wirklichkeit verbürgen soll. Aber inwiefern soll dies Neuer-

kennen ein irrationales heißen? Wieder ist die Frage, was man unter rationalem Erkennen versteht. Offenbar greift die Ratio über den Logos hinaus, wenn man sie als das irgendwie gesetzlich geordnete Bewußtsein überhaupt faßt, wie etwa Troeltsch tut, wenn er sein historisch-religiöses Apriori als ein rationales wertet. Dann gibt es also ein alogisches Erkennen, welches keineswegs irrational wäre: ein Gesetz des ungesetzlichen Erkennens. Dann ist, wie die Funktion des mathematischen Denkens, so auch die heute behauptete alogische des Hellsehens letztlich rationaler Natur, das ist im Bewußtsein des Menschen gesetzmäßig angelegt. Aber dann ist es überhaupt sinnlos, von einem Irrationalen zu sprechen, denn es hat keinen Sinn, eine unbekannte Gesetzlichkeit durch ein Ungesetzliches aufzuheben. Es ist aber auch nicht an dem, daß die heutige Bewegung an dem Begriff der Ratio als Gesetzlichkeit schlechthin orientiert wäre. Wir müssen sie vielmehr aus der antiintellektualistischen Strömung heraus verstehen, aus der sie erwachsen ist. Für Logisten und Antilogisten ist Ratio ohne weiteres dasselbe mit der bestimmten Bewußtseinsgesetzlichkeit logischer Erkenntnis. Dann ist also das Irrationale im Gegensatz dazu die auf das Absolute gerichtete alogische Erkenntnis, also eine solche, die nicht nur einen anderen Gegenstand, nämlich das Uebersinnliche, ins Auge faßt, sondern die auch ohne logische Gesetzlichkeit zustande kommt und daher in ihren Ergebnissen teils über diejenigen des logischen Denkens hinausgreift, teils auch in Widerspruch zu ihnen tritt.

Freilich bleibt die so gewonnene Bestimmung des Irrationalen als des Alogischen dann immer noch eine weitmaschige und unsichere. Denn was tritt heute nicht alles als Erkenntnis alogischer Natur und mit dem Anspruch auf absolute Geltung auf? Auch Husserls wissenschaftliche Selbstbesinnung ist alogischer Art, aber sie bezieht sich auf die sinnliche Anschauung und dient der Klärung des Begriffs, das Alogische dem Logischen. Bei Spengler hat die alogische Intuition die historische Erfahrung zum Gegenstand und ist Selbstzweck geworden. Keyserling dehnt sie auf die Gesamterscheinung der Welt aus und erhebt intuitiv ihren absoluten Sinn. Und Steiner schließlich „schaut“ die Geisterwelt und verlangt für die Wahrneh-

mungen des alogischen Geistauges wissenschaftliche Geltung. Ist nun in allen diesen Fällen das alogische Erkennen, ob es sich nun auf Sinnliches oder Uebersinnliches bezieht, ob es der logischen Erkenntnis dienen oder sie in den Schatten stellen will durch unerhört Neues, dasselbe? So stellt uns also die heutige Bewegung vor die Aufgabe, die verschiedenen Erscheinungen eines alogischen Suchens nach geltender Erkenntnis des Absoluten zu sondern, um dann zu fragen, einmal inwieweit die in ihnen beanspruchte Erkenntnis in psychologischem Sinne ein wirklich unmittelbares Erfassen des Absoluten, zum andern inwieweit sie objektive Geltung aufzuweisen habe, schließlich: ob das herrschende Verständnis des Rationalen als logischer Gesetzlichkeit und damit des Irrationalen als einer ebenso notwendig in der Vernunft angelegten Gesetzlichkeit alogischen Erkennens überhaupt aufrecht zu erhalten oder durch ein anderes zu ersetzen sei.

3. Der Befund. Fassen wir zunächst die Außenseiter ins Auge, denn bei ihnen haben die Zeitbestrebungen das charakteristischste Gepräge gefunden, und von ihnen aus erst sind sie in die Theologie eingedrungen. Wir werden hier zwischen wissenschaftlicher Zurückhaltung und Dilettantismus zu scheiden haben. Innerhalb der Philosophie ist es die phänomenologische Schule, die in ihrer Wesensschau ein Erkennen alogischer Art von absoluter Geltung behauptet. Es handelt sich bei Husserl um die Intuition der sinnlich-begrifflichen Erfahrung zum Zweck des zu klärenden Begriffes. Das Absolute als Realität wird durch eine Art Instinkt intuitiv-alogisch aus der Wahrnehmung herausgehoben und in die logische Gestaltung des Wahrgenommenen übergeführt. Hier tritt also die alogische Funktion zunächst als ein unmittelbares Empfangen des absoluten X auf; andererseits strömt doch das Empfangene gestaltend in den Begriff über und überträgt auf ihn, der an sich etwas Relatives ist, die absolute Geltung. Es liegt die Voraussetzung zugrunde, daß das Bewußtsein dem Seienden kongruent sei und zwar auf Grund seiner alogischen Funktion. Wir haben hier einen ausgeprägten Rationalismus vor uns, der doch auf alogischer Basis ruht.

Was hier im Keim angelegt ist, sehen wir bei Spengler deutlicher hervortreten. Wenn Spengler das Material der historischen Erfahrung zu objektiver Erkenntnis zusammenschaut, so sehen wir hier die Intuition bloßer Empfängnis, welche erst durch das begriffliche Denken in historische Erkenntnisse von relativer Geltung umzusetzen wäre, ersetzt durch die einer explizierten Gestaltung, nämlich der zu bestimmten historischen Anschauungsbildern entfalteten Realität, die es nur noch begrifflich zu präzisieren gilt. Nicht wird intuitiv das Lebendige als nichtgestaltetes aus der Geschichte heraus erlebt und nunmehr logisch zu der Idee der Kulturseelen verarbeitet — dann könnte sich Spengler über die Relativität seiner Erkenntnisse nicht täuschen —, sondern die Idee selbst ist es, welche auf eine alogisch unmittelbare Weise aus der Konzentration auf den Stoff herausspringen soll und daher den Absolutheitscharakter des Unmittelbaren beansprucht. Nicht mehr geht die Realität als eine nicht festzustellende Kraft in die synthetische Funktion des Logischen ein, sondern die alogische Funktion tritt selber als eine synthetische auf; aus dem logischen Dogmatismus mit alogischem Einschlag ist ein alogischer Dogmatismus geworden.

Mag es bei Spengler immerhin erörterbar erscheinen, ob sein in die Erkenntniskraft des Alogischen gesetztes Vertrauen noch Anspruch auf die Bezeichnung als Wissenschaft erheben kann, so geraten wir mit Keyserling bereits in die suggestive Sphäre eines an Wunsch und Affekt hingegebenen Dilettantismus. Das Mißtrauen gegen begriffliches Erkennen ist akut geworden und um so bedingungsloser die Bejahung einer alogischen Erkenntnis, welche hier nicht mehr die wissenschaftliche Besinnung auf das Selbstsein der Erfahrung, sondern ein emotionales Träumen über den Eindrücken der Außenwelt ist. Welt und Leben strömen ihm durch das intuitive Denken und hinterlassen im Bewußtsein ihren „Sinn“ als absolute Erkenntnis. Das gefühlsmäßige Erlebnis wird um seiner Evidenz willen für unmittelbar und also absolut genommen. Das Bewußtsein als temperierte Aesthetik erscheint wie selbstverständlich in Kongruenz mit der realen Wirklichkeit.

Von hier zum Okkultismus ist nur noch ein Schritt. Der ganze Unterschied ist der, daß im letzteren das alogische Ge-

stalten fröhlich ins Kraut schießt. Das emotionale Erlebnis des normalen Menschen wird ersetzt durch das Sonderbewußtsein des Trancezustandes; der potenzierten Bewußtseinskraft entspricht die Unerhörtheit der Erkenntnisse und der Anspruch absoluter Geltung. Der Wunsch absolutiert das träumende Bewußtsein, um ungestört in ihm zu schwelgen. Im Spiritismus ist das Medium, in der Anthroposophie der durch esoterische Dressur „hellsehend" Gewordene die Einheit von Bewußtsein und Sein, aus der dort die Anschauung der Geisterwelt, hier die Einsicht in die Akashachronik des Universums als Fortsetzung exakt-naturwissenschaftlicher Erkenntnis mit innerer Notwendigkeit entspringen soll. Es ist der Triumph des Alogischen, das sich aus einem Diener des Logos zur Tyrannis aufgeschwungen hat, und letztlich der des metaphysischen Affekts, welcher aus der gefühlsmäßigen Enttäuschung am Intellektuellen heraus sich blindlings an die peripherischen Bewußtseinsmächte ergibt, deren Inkommensurabilität ihm die restlose Erfüllung seiner Sehnsucht vorgaukelt.

Nehmen wir von diesen Typen die charakteristischen Merkmale ab, so ergeben sich diese: 1. Es handelt sich um ein sich selbst überbietendes Hindrängen zur letzten Wirklichkeit der Dinge, das nicht genug hat an dem subjektiven Erlebnis ihrer Tatsächlichkeit als Geheimnis, sondern erst bei ihrer Gestaltung zu anschaulich ausgebreiteter Erkenntnis von wissenschaftlicher Geltung Halt macht. Das ist das Enthusiastische an der Bewegung. 2. Dieser Enthusiasmus ist das Sichanklammern des am Relativen zerbrochenen Gegenwartsmenschen an das geglaubte Ideal. Je schmerzlicher die empirische Enttäuschung war, desto brünstiger — denken wir etwa an die Entstehung des jüdischen Reich-Gottesgedankens aus dem politischen Zerfall — wird das Ideal aus der jenseitigen Sphäre der Hoffnung und Sehnsucht in das Diesseitige projiziert. Insofern ist die Bewegung eine eschatologisch-schwarmgeistige. 3. Diese plastische Vergegenwärtigung des Absoluten wird, aus der Skepsis am Intellektuellen heraus, von verborgenen alogischen Kräften des Subjekts erwartet und, nach dem Grade des Affekts in zunehmendem Maße, in den Phänomenen des ekstatischen Bewußtseins gesehen. Es ist — und nicht erst im Okkultis-

mus — eine okkultistische Bewegung. 4. Und zwar wird die verborgene Erkenntniskraft in der alogischen Funktion des „Schauens“, das ist eines irgendwie kontemplativen Denkens gefunden, wobei die emotionale Evidenz als Unmittelbarkeit und diese als Bürgschaft der Absolutheit genommen wird. Es ist eine gnostische Bewegung.

Inwieweit hat sich nun die Theologie von ihr beeinflussen lassen? Wir können drei Erscheinungsformen des zeitbedingten Hindrängens zum Absoluten sondern. Die erste ist die Uebertragung des Husserlschen Prinzips der Wesenserfassung auf das Dogma — und zwar das katholische — in der Schelerschen Intuition. Die eidetische Einstellung auf die Erscheinung, welche aus der letzteren das in ihr enthaltene Identisch-Reale als das Wesen heraushebt, wird auf die Tradition angewandt und hierdurch Brücke zu einem gnostischen Offenbarungsbegriff. Das Alogische als „kategoriale Anschauung“ führt zur absoluten Erkenntnis der ewigen Wahrheit. Glauben ist hier nicht mehr bloßes Fürwahrhalten, aber auch nicht Fiducia, sondern ein Realitätsinstinkt mit kognitivem Ergebnis von unbedingter Geltung, ein alogisches Wissen vom Absoluten geworden. Die enthusiastisch-eschatologische Einstellung und das okkult-gnostische Moment sind unschwer zu erkennen, nur daß das Moment der Hoffnung und der Sehnsucht der persönlichen Gestaltung entnommen und zur allgemeingültigen Autorität des Dogmas objektiviert ist.

Eine andere Verwertung des Alogischen als diese aposteriorische ist auf katholischem Boden nicht möglich. Anders auf evangelischer Seite, wo im Prinzip die Entscheidung vom Objekt an das Subjekt verwiesen ist. Hier liegt die andere Gefahr näher, daß das freie persönliche Glaubenserlebnis selbst unter dem Einfluß der Zeitströmung eine Umschaltung aus dem alogischen Empfangen des Nichtgestaltet-Lebendigen, nur symbolisch und relativ Ausdrückbaren, in ein alogisches Entfalten des Absoluten zu absoluter Erkenntnis erfährt. Daß dies durch die faszinierende Kraft der Theosophie und Anthroposophie in erstaunlichem Umfang eingetreten ist, ist nachgerade allgemein bekannt. Was ist evangelischer Glaube für Rittelmeyer? Offenbar doch, nach Steinerschem

Muster, die verborgene Bewußtseinskraft eines aus der Einheit von Sein und Bewußtsein strömenden alogischen Gestaltens, welches durch die geschichtliche Erscheinungsform schauend zur anschaulichen Erkenntnis der göttlichen Weltordnung, der kosmischen Architektur hindurchstößt. Das Enthusiastisch-Eschatologische sowie das Okkult-Gnostische dieses kosmischen Erkenntnisinstinktes liegt auf der Hand und spiegelt sich in dem ungehemmten metaphysischen Affekt seiner Anhänger aufs deutlichste.

Die dritte Erscheinungsform der Zeitströmung wird durch die Namen Barth, Gogarthen, Thurneysen bezeichnet. Man kann wohl sagen, daß hier das Suchen nach dem Unmittelbar-Absoluten seinen eindeutigsten, rückhaltlosesten und zugleich allein wirklich theologischen Ausdruck findet. Nirgends ist seit Herrmann so stark und klar vertreten worden, daß nicht nur das Ziel des persönlichen Erlebens, sondern auch der theologischen Wissenschaft, als deren Kern die Dogmatik mit Recht erscheint, einzig und allein das Unbedingte sei. Wer hörte nicht aus dieser theologischen Zielbestimmung den Schrei des entwurzelten Gegenwartsmenschen nach festem Lebenshalt heraus! Das Relative, Halbe kann uns nichts nützen. Alles oder nichts, Entweder-Oder. Die Sehnsucht des Menschenherzens hat Personleben und Wissenschaft zu bestimmen. Die Hoffnung tauscht ihren Platz mit der tatsächlichen Erfahrung: indes diese im Halbdunkel des Relativen verschwimmt, gewinnt jene entscheidende und Gegenwartsbedeutung. Es ist die eschatologisch-enthusiastische Einstellung der Zeit, gereinigt von gnostisch-okkulten Auswüchsen. — Vom absoluten Ziel aus erscheint naturgemäß alles Gegebene als unerheblich. Ob Heilslehre, Bekenntnis oder kritische Forschung, wir kommen über das Bedingte nicht hinaus, und es ist eine falsche Selbstberuhigung, will man künstlich dabei verharren. Die intellektuelle Skepsis der Zeit findet hier eine sittlich-religiöse Vertiefung. Das Objekt selbst muß uns erfassen und wandeln. Wir aber müssen es mit ihm wagen, uns ihm in Sehnsucht hingeben und — abwarten. Die Realität erscheint als das Geheimnis schlechthin; es ist das Romantisch-Mystische der Zeit, was hier zutage tritt. — Aber ein Barth kann die mystische Selbsttäuschung nicht teilen, als ob ein ungehemmtes Einströmen

des Absoluten ins Subjekt möglich sei. Er weiß, daß das empfangende Subjekt sich selbst im Wege steht. So bleibt auch das Hindurchstoßen ins Mysterium ein bedingtes und relatives, die Prophetie eine in sich gebrochene, tragische: es ist die Sehnsucht unserer Zeit, die doch nicht blindlings auf die Kraft ihrer Flügel vertrauen kann. Eben dieser Rest von Skepsis aber bedingt ein anderes. Je mehr Wagen, Entscheidung, Sehnsucht, um so sicherer spürbar das Objekt und die Wandlung. So muß am Ende die Wandlung als Erfüllung und das Wagen als das Erfüllung Bewirkende erscheinen. So wird das Absolute dennoch vom Subjekt abhängig gemacht und zwar von seinem Wollen. Es schlummert in dieser enthusiastischen Einstellung das Vertrauen, daß das Bewußtsein im tiefsten Wesen trotz allem des Absoluten mächtig sei, so zwar, daß die verborgene Absolutheitskraft in der alogischen Funktion seines Bedürfens gesehen wird. Damit taucht auch hier im Hintergrund das okkulte Zeitprinzip wieder auf, nur daß es nicht mehr gnostisch gewandt wird, sondern eher dem Magischen sich nähert. Es ist der andere gewaltsame Ausweg, den das Ohnmachtsgefühl der Zeit gegenüber dem Absoluten sich schafft: ist das intellektuelle Gestalten, auch das alogischer Natur, in seiner Relativität erkannt, so bleibt noch das willentliche Bejahen der Sehnsucht, da man nun einmal den wirklichen und einzigen Weg nicht sehen will: allem Selbstwollen den Abschied zu geben und sich zu bescheiden mit dem, was zwar relativ, aber gegeben ist.

Im übrigen verhält sich nun zwar die Gegenwartstheologie, ihrem ererbten kantisch-rationalen Charakter treu, ablehnend zu der enthusiastischen Strömung. Nicht nur, daß sie sich neuerdings zu energischer Abwehr der gnostischen Erscheinungen aufrafft, so zeigt auch etwa die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Barth in der Christlichen Welt, wie scheinbar ohne Hoffnung auf gegenseitiges Verstehen sich die Alten und Jungen gegenüberstehen. Wenn man aber näher zusieht, so muß doch auffallen, daß dieser Widerstand der zünftigen Theologie keine schnelleren und größeren Erfolge aufzuweisen hat. Das braucht keineswegs daher zu rühren, daß die Wahrheit auf der anderen Seite ist. Mir scheint es eher darin begründet zu sein, daß die Theologie innerhalb der eige-

nen Wahrheit seit langem den Geist beherbergt, den sie nun, wo er sich gegen ihren Bestand zu richten droht, bekämpft, und daß sie daher den Kampf mit stumpfer Waffe und geschwächter Widerstandskraft zu führen gezwungen ist.

Ueberall da, wo sich dem freien Selbstwachsen evangelischen Glaubenserlebens das Gesetz als apriorisch geltende Norm richtunggebend voranstellt, liegt die enthusiastische Einstellung vor. Denn eben darum wird ja das Gesetz vorangestellt, weil man in ihm das Absolute selbst objektiviert zu haben glaubt. Obschon es die selbstverständlichste aller Wahrheiten ist, daß von einem Absoluten immer nur persönliche Erfahrung reden kann, weil ein Außerhalb von der Erfahrung eben ein ihr Unzugängliches, also für den lebendigen Menschen Belangloses bleiben müßte, daß demnach alle sogenannte äußere Offenbarung erst dadurch ihren Offenbarungscharakter erhält, daß sie zur inneren Offenbarung wird, so kann es die Glaubenssehnsucht nicht unterlassen, ihren Gegenstand plastisch nach außen zu schauen und ihre Hoffnung in Diesseitsgestalt vor sich zu stellen, weil sie in Ungeduld über die Relativität ihres tatsächlichen Erfahrungsbesitzes hinausstrebt. Sie sieht es nicht, daß es ihre eigene Gestaltung ist, die sie durch Willensentscheidung auf das Postament der Absolutheit stellt. Der eschatologische Affekt beseelt ihre Statue mit Scheinleben. In Wirklichkeit ist es der Wille, der sich sein Absolutes schafft, und seine Geltung bedeutet erkenntnistheoretisch den Glauben an das Alogische als eine verborgene Macht des Bewußtseins über das Absolute. Gilt das Bibelbuch, das Bekenntnis, die Heilsgeschichte an sich, das heißt bevor ich diese ihre Geltung in mir selber erfahre, so ist die Erscheinung Bibel, die Erscheinung Bekenntnis, die Erscheinung Heilsgeschichte willentlich aus dem Gewebe des Historisch-Relativen herausgehoben und aus einem Gefäß subjektiver Absolutheitserfahrung zum Absoluten selbst objektiviert, nicht anders als es im katholischen Dogma auch der Fall ist. Daß diese Willensentscheidung nicht als einzelnes Phänomen zu greifen ist, sondern als Wille der Gesamtheit, durch die Jahrhunderte heraufgewachsen, hinter der Szene steht, ändert nichts an dem Sachverhalt, daß Scheinobjektivität vorliegt und daß die Absolutheitsgel-

tung in Wahrheit nicht bei dem Objekt, sondern auf seiten des sich selbst und seine Sehnsucht bejahenden Subjekts und zwar in seinem Wunschglauben an eine zureichende Verdiesseitigung des Absoluten durch das alogische Bewußtsein liegt, welcher Glaube vom wissenschaftlichen Standpunkt als okkult bewertet werden muß.

Nun ist der Standpunkt der apriorisch objektiven Norm der eine Pol in der Theologie. Der Weg von rechts nach links bedeutet die fortgesetzte Verflüchtigung des Normgesetzes, seine Auflösung in das selbstherrliche Ich. Allein auf diesem ganzen Wege gibt die Theologie nicht die enthusiastische Zielsetzung eines verdiesseitigten Absoluten auf; nur daß sie in dieser Verdiesseitigung Schritt um Schritt vom Objekt zurückweicht und ihrer Verwirklichung im Subjekt zustrebt. Das Ich stellt sich mehr und mehr auf die eigenen Füße, aber nicht, um zu empfangen, was ihm gegeben wird, sondern um aus dem eigenen Wesen ein Absolutes zu gestalten, und insofern tritt die beherrschende Grundtendenz alogischer Absolutheitsgestaltung durch Willensentscheidung nur noch unverhüllter zutage. — Bei Herrmann ist das Gesetz im Prinzip aufgehoben, um dann doch als Rest zu bleiben; denn das Hinterher der Schrift als Berufungsinstanz ist im Grunde das gleiche Vorher; wo er aber konsequent alles auf das Bedürfen stellt, da steht doch hinter diesem Verzicht auf das Objektive die verborgene Metaphysik einer geglaubten Wesensidentität zwischen wollendem Subjekt und dem Absoluten. Kattenbusch macht aus der apriorischen Geltung des Objekts eine hypothetische: die Befriedigung des Bedürfens erweist aposteriori die Normativität; so rückt die Entscheidung auf die Seite des Subjekts hinüber, aber noch verhüllt dieses sich die eigene Tat, durch die es seinem Willen die absolute Geltung zuspricht, und schiebt sie dem Gegenständlichen zu. Dieselbe Verbindung des Willens zum Absoluten mit einem begrifflich gestalteten Absoluten liegt da vor, wo das Gesetz in seiner vorsichtigsten Form vorangestellt wird: als Theorie. Ob es etwa der Glaubensbegriff Heims ist, der in das subjektive Erfassen des Absoluten seine rationale Gestaltung zur Ueberzeugung einbegreift, oder Wobbermins transzendental-psychologische Methode, nach welcher das psychologisch Erhobene, Letzte in der

Religion zugleich ein erkenntnistheoretisch Letztes wäre, oder die platonische Voraussetzung bei Troeltsch, mit welcher dieser entschiedenste Relativist sich den festen Ausgangspunkt eines Absoluten verschafft, das sich in der Geschichte verkörpert und durch eine ihm im Grunde adäquate Vernunft vermöge des historisch-religiösen Apriori aufgefangen wird, ob Brunstädt die Religion ableitet aus der Hegelschen Idee des Absoluten oder Görland aus der neukantischen Synthese — in allen diesen Fällen steht eine Theorie voran, und hinter jeder Theorie, sofern sie nicht aus einer gegebenen Prämisse abgeleitet, sondern dem Ganzen vorausgeschickt wird, steht ein alogisches Schauen, ein Glauben an dieses Schauen als eine verborgene, dem Absoluten adäquate Kraft im Bewußtsein und der Wille, der das logische Ergebnis des Schauens zur Geltung absolutiert. Was denn eben nicht anders auch von den Außenseitern geübt wird, wo man es okkult nennt, nur daß bei ihnen konsequentermaßen das alogische Bedürfen auch noch die Bindung ans Logische zerbricht und zur gnostischen Selbstgestaltung des Absoluten durch ungesetzliches Denken übergeht.

Von hier aus könnte man annehmen, daß nichts weiter not tue als das entschlossene Aufgeben jeder apriorischen Verbindung von Willen und Logos, wie es in der folgerichtig entwickelten Ritschlschen Lehre vorliegt. Indessen auch hier noch und gerade hier, wo rein nur das Sollen oder Bedürfen im Menschen als das Letztgeltende hingestellt wird, bleibt es bei dem alten Sachverhalt: nur die Gestaltung des Absoluten zum logischen Gebilde wird aus dem Machtbereich des schöpferischen Willens gestrichen, nicht seine Gestaltung überhaupt. Im Gegenteil ruht alles darauf, daß das primäre Werturteil der feste Ausgangspunkt sei, mit anderen Worten, daß das Bewußtsein des Subjekts in seinem — voluntaristisch gedeuteten — Kern mit dem Absoluten zusammentreffe. Das ist aber wiederum Theorie, noch dazu eine, die weder im psychologischen Sinne richtig ist, denn das Bedürfen im Menschen strömt erfahrungsgemäß aus dem verborgenen Schatz eines teilweisen Habens, noch im erkenntnistheoretischen, denn ein Sollen ist nicht denkbar als aus dem Nichts hervorbrechend, vielmehr nur als eine Linie, der ihre Richtung gegeben ist, kann also selbst nicht als ein

Letztes gedacht werden. Es ist nicht anders zum erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt zu stempeln als so, daß willentlich aus der relativen Erscheinung der seelischen Richtungnahme ein Letztes und Geltendes gemacht wird, indem der Mensch an ihren Absolutheitscharakter glaubt, weil er sich durch sie dem Absoluten nähergebracht fühlt. Es ist latente Metaphysik, was hier unter der Losung „Los von der Metaphysik" geübt wird, und zwar die enthusiastisch-eschatologische Metaphysik der verdiesseitigten Hoffnung, wie sie in der Zeitströmung nicht anders lebt und bei den Außenseitern nur noch das gnostische Gewand angezogen hat. — Es ist nur folgerichtig und im Sinne der Eindeutigkeit zu begrüßen, wenn Heim rundheraus die Entscheidung des Subjekts als das Letztgeltende bezeichnet. Aber dann liegt eben auch klar zutage, daß hier der Wille das Absolute meistert. In einem solchen Versuch liegt immer eine Tragik, die bei Heim in der Grundstimmung erkenntnistheoretischer Resignation einerseits, in einer gewissen Gewaltsamkeit, mit der dem Subjektiven Geltung verschafft werden soll, andererseits zum Ausdruck kommt, so etwa, wenn er das exklusive Erlebnis des Religionsstifters als ein Bollwerk gegen jedes relativierende Apriori aufrichten möchte und dadurch ein psychologisches Moment willkürlich zu erkenntnistheoretischer Grundgeltung erhebt [1]. Was aber bei Herrmann und Heim schon vorliegt, tritt bei Barth nur noch mit letzter Klarheit an den Tag: hier wird die Resignation zur Skepsis und entsprechend die Bewertung der Willensentscheidung zur ultima ratio eines ohnmächtigen Durchstoßens des Gefangenen durch Kerkergitter. Es ist die Tragik des Zeitgeistes, die hier deutlich wird: die Gewaltsamkeit, welche das Ergebnis der Spannung zwischen Zweifel und Sehnsucht ist. Das ist die Losung der Außenseiter, und das ist die Not der Theologie.

Ihr Kampf gegen das okkulte Prinzip richtet sich in Wahrheit nur gegen den gnostischen Ausläufer desselben, der ihre Wissenschaftlichkeit offenbarlich gefährdet. Die Wurzel hat sie mit jenem gemein: den aus dem Erleben in die Wissenschaft getragenen Sehnsuchtsglauben an die Möglichkeit, das Absolute durch alogische Willensentscheidung ins Dies-

1) ZThK 1923, Heft 6.

seitige zu zwingen. Eine solche Uebertragung aus dem Subjektiven ins Objektiv-Geltende aber ist, erkenntnistheoretisch gesehen, ein nicht wissenschaftliches, sondern okkultes Prinzip. Das hat nicht erst die heutige Bewegung geschaffen; es ist das alte Menschheitserbe der metaphysischen Ungeduld, die sich nicht an den langsamen Weg der wissenschaftlichen Erfahrung gewöhnen kann. Sie strömte aus der enthusiastisch-eschatologischen Stimmung des Urchristentums in die Theologie über; sie ging von Gnosis und Neuplatonismus an mit ihr durch das Mittelalter und bis heute. Die große Disziplinierung durch Kant und Schleiermacher hat ihr nur das gnostische Gewand ausziehen können; sie selber blieb das theologische Grundprinzip und die theologische Not, auf die der Scheinwerfer der enthusiastischen Gegenwartsbewegung nur sein grelles Licht geworfen hat. Ihr Kampf gegen den Okkultismus ist der Kampf zwischen Verwandten. Sie wird bei sich selbst anfangen müssen, will sie andere bekämpfen. (Schluß folgt)

Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus.

Von

Stadtpfarrer Lic. Rudolf Paulus in Besigheim i. Württ.

3. Zur idealistischen Religion und Religionsphilosophie[1]).

Wir haben den deutschen Idealismus zunächst als philosophische Gedankenbewegung gefaßt und sind seiner Problematik gefolgt. Unser Ergebnis war ein doppeltes:

a) Die Folgerichtigkeit des transzendentalen, d. h. auf das Selbstbewußtsein des Erkennens wie des Handelns gerichteten Denkens treibt über Kant hinaus zu Hegel.

b) Sie treibt auch über Hegel hinaus, da bei ihm trotz der Sättigung seines Denkens mit konkreter Wirklichkeit und trotz aller Gegenwehr die Gefahr nicht überwunden ist, daß die intellektuelle Methode den nicht bloß intellektuellen Gehalt überwuchert — vor allem auf dem Gebiet der Religion. Gegen die rationale, transzendentale Gestalt des Idealismus erhob sich denn auch die starke realistisch-irrationalistisch-intuitionistische Gegenbewegung, die wir am Schluß noch berührten, und die aus der Geschichte des Idealismus nicht weggedacht werden kann. Es sind die Linien, die von Spinoza und Leibniz zu Herder und Goethe, zu dem jungen Schelling und Schleiermacher, vom Pietismus und Rousseau zu Hamann

1) S. Heft 2 S. 121—150. — S. 143 Z. 2 v. u., 140 Z. 22 v. u. lies: H. Scholz, Preuß. Jahrb. **166** (nicht 116), 1916. S. 125 Z. 7 v. u. lies: Eberhard Grisebach, Heinr. Barth und vor allem P. Tillich. Auf A. Liebert, Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?, 1919, sei zum Problem Kant-Hegel noch besonders verwiesen.

und Jacobi, von Jakob Böhme zu Baader und dem späteren Schelling führen [1]). Keiner der führenden Nachkantianer hat sich dieser Gegenbewegung entziehen können; sie hat der weitertreibenden inneren Problematik ihres Denkens den geschichtlichen Anstoß und die Lebensgrundlage gegeben und hat so dazu dienen müssen, den Idealismus immer konkreter zu gestalten und (relativ) zu vollenden. Dem entspricht im heutigen Idealismus ein Hinausstreben über die Kant-Hegelsche Schulform, die das Leben des Gedankens mit Erstarrung bedroht. Aufs neue gilt es, den Idealismus aus seinen inneren Quellen zu erzeugen; weiter muß er seine Flügel spannen. Man versucht das heute mit Hilfe von allerhand Restaurationen; man geht hinter den kantischen Idealismus zurück zu Leibniz und zur Renaissance, oder über das Mittelalter zu Augustin, ja über all das hinaus zu dem Urquell des philosophischen Idealismus, zur Antike, und hier vor allem zu Platon [2]). Hier sprudelt der idea-

1) Man hat sich gewöhnt, die gesamte Bewegung von der Aufklärung zur Klassik und Romantik im Begriff des „deutschen Idealismus" zusammenzufassen, so daß die verschiedenen Einschläge und Gegenbewegungen inbegriffen sind (so z. B. Dilthey, Troeltsch; vgl. auch H. Stephan, Kantstudien 1924, 213; E. Hirsch, Theol. Lit.Ztg. 1923, Sp. 219). Daneben läuft die engere Bedeutung des philosophischen oder transzendentalen Idealismus; man tut gut, die letzte Bezeichnung als Unterscheidungsmerkmal zu gebrauchen (so häufig Dilthey). Auch Lütgert gebraucht den Ausdruck Idealismus meist im engeren Sinn für den aktivistischen und rationalen Idealismus Kants und Fichtes, wobei er auch sie nicht als Systematiker, sondern als Verkünder einer Weltanschauung betrachtet. Auf der andern Seite faßt er auch die Geschichte der naturphilosophisch-realistischen, spinozistischen und ästhetisch-pantheistischen, der mystisch-irrationalen und der vom biblischen Christentum herkommenden Gegenbewegung unter dem Gesamtnamen einer Geschichte des deutschen Idealismus zusammen. Im ganzen aber macht er einen scharfen Schnitt, wo man sonst einen nur relativen Gegensatz zu sehen gewöhnt ist, und gewinnt Zeugen gegen den Idealismus, die dann doch auch wieder an seiner Verdammnis teilnehmen.

2) Zum Verhältnis von Platonismus und Christentum vgl. die noch heute lesenswerte Untersuchung von F. Chr. Baur, Sokrates und Christus, oder das Christliche im Platonismus (Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1837). Baur hat damals leider nur das Christliche im Platonismus, nicht auch das Platonische im Christentum behandelt. Die Folge ist, daß der Nachdruck auf Plato liegt, das Unterscheidende vor dem Gemeinsamen zurücktritt; die ganz verschiedene Stellung des spekulativen Elements bei

listische Gedanke zwar in der besonderen Fassung des griechischen Geistes, doch zugleich am ursprünglichsten und frischesten. Und

beiden wird völlig ignoriert; er vergleicht nur Spekulation mit Spekulation, nicht Frömmigkeit mit Frömmigkeit. Das macht sich nicht nur bei der Behandlung der metaphysischen Seite des Christentums geltend (Betonung der ursprünglichen Einheit des Menschen mit Gott, die trotz allen Unterschiedes des Endlichen vom Unendlichen und trotz alles Abfalls der endlichen Geister erhalten bleibt), sondern sogar in Bezug auf die geschichtliche Seite: die Verwirklichung des platonischen Ideals in Sokrates sei für den Platonismus ebenso wesentlich wie für das Christentum seine Verwirklichung in Jesus! (vgl. die Verehrung des Pythagoras und Plato bei den Neuplatonikern, Willmann, Gesch. d. Jd. II 684 f.). Der Gedanke der Mäeutik und der geistigen Zeugung bei Plato reichen zur Durchführung dieser Parallele doch nicht aus (richtig hiegegen H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus III, 1875, 405 f.); im Christentum greift die Bedeutung des Geschichtlichen unter allen Umständen weiter, wie man sie auch näher fassen mag. Dagegen hat Baur (gegen K. Ackermann, Das Christliche im Plato, 1835) darin recht, daß der Unterschied zwischen Platonismus und Christentum nicht einfach unter die Formel: „dort Ideal, hier Wirklichkeit", gebracht werden darf.

Gleichfalls ganz unhistorisch bringt Jesus und das Griechentum wieder einmal zusammen ein ganz Moderner, H. Blüher, Die Aristie des Jesus von Nazareth, 1921. Ganz anders Heinrich Maier in seinem „Sokrates" (1913). Platonismus und Christentum werden auf katholischem Hintergrund zusammengeschaut bei Scheler (Vom Ewigen im Menschen, 1920), bestimmter von der katholischen Theologie (vgl. O. Willmann, Geschichte des Idealismus II, 1896, besonders S. 93—230). Noch entschiedener als H. Maier (der die alte Frage: Sokrates oder Christus? für die Gegenwart aufs neue aufwirft und trotz des Zugestehens fruchtbarer Wechselwirkung hier Evangelium gegen Evangelium ringen sieht) fordert Ernst Horneffer (Der Platonismus und die Gegenwart, 1920, 134 ff.) eine neue Synthese von Platonismus und Christentum, freilich mit unverhohlener Vorliebe für die Seite des ersteren; sein Abrücken von Nietzsches Verwerfung beider ist bezeichnend für die Wandlung, die wir durchgemacht haben. Die Geschichte der Schätzung des Sokrates in den letzten 200 Jahren gibt ein Spiegelbild unserer inneren Geschichte.

An die älteren und neueren, für unsere ganze Frage so lehrreichen Auseinandersetzungen über Christentum und Platonismus, Christentum und Stoa (Epiktet, Seneka) kann hier nur erinnert werden. Die Studie von Schmitz (Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus, Neutest. Forschungen I, I, 1923) ist als Parallele zu den Vergleichungen von Kants und Luthers Freiheitsgedanken ganz aktuell (zu beachten sind

doch ist es hier am klarsten, daß von einer Restauration keine Rede sein kann. Zwischen Plato und uns liegt die christliche und die moderne Welt. Geschichtliche Orientierung nimmt uns die heutigen Entscheidungen nicht ab. Gerade das Verhältnis der drei Welten, deren Erbe auf uns gekommen ist, macht die Lage heute so verwickelt. Die Geschichte stellt uns die Probleme; ihr großer Zug weist uns die allgemeine Richtung des Weges; doch keine geschichtliche Einzelerscheinung kann das lösende Wort für die besondere Lage sein, in der wir stehen, für die besondere Aufgabe, die uns gestellt ist.

Nachdem wir so unsern Blick von der notwendigen Besonderung unserer Untersuchung, von ihrem Eingehen auf die Diskussion der letzten Zeit, wieder zum Ganzen und Typischen, zur geschichtlichen Gesamtschau erhoben haben, können wir uns von der philosophischen Systematik des deutschen Idealismus zu seiner Gesamterscheinung wenden, und zwar besonders nach ihrer religiösen Seite hin. Wir tun das im Blick auf jene großen geschichtlichen Zusammenhänge; ihnen gilt es den Idealismus zunächst einzuordnen und auf diese Weise sein Verhältnis zum Christentum zu klären. Die geschichtliche Betrachtungsweise wird uns von selber weiterleiten zur grundsätz-

---

auch die methodologischen Ausführungen bei Schmitz im Anhang)̓; sie veranlaßt hoffentlich auch junge Theologen, sich mit dieser Frage recht gründlich und persönlich auseinanderzusetzen und dabei an den gründlichen Untersuchungen Bonhöffers nicht vorbeizugehen. Gerade heute, wo man Unterschied und Gegensatz stärker empfindet und historisch schärfer sieht als früher, ist man eben dadurch auch in Stand gesetzt, der Eigenart und Bedeutung einer solchen Erscheinung unbefangen gerecht zu werden. Auch hier wird man den Gegensatz zwischen höchster und ganz ernst gemeinter Forderung und tatsächlicher Wirklichkeit auf beiden Seiten zu suchen haben; um so dringender wird die Frage, wie man dort und hier über den Zwiespalt hinauskommt oder zu kommen sucht.

Kühnemann hat in seinem „Kant“ (I, II, 1923—24) nach dem Vorgang anderer das Moment der Kontinuität in der abendländischen Geschichte von Sokrates bis Kant in helles Licht treten lassen. Das andere Moment: die Eigenart der christlichen Welt, kommt dagegen bei ihm nicht zu seinem Recht. Beide Momente, das der Kontinuität und das der christlich-germanischen und neuzeitlichen Eigenart des deutschen Idealismus, werden eindringend gewürdigt von Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, 1922.

lichen Besinnung, zur Entscheidung für die Gegenwart und nächste Zukunft. Zwei Hauptfragen erheben sich also, die wieder eine Reihe von Unterfragen in sich schließen. 1. Wie verhält sich der klassische deutsche Idealismus geschichtlich zur Antike und zur Moderne, wie zum Christentum und zur Reformation? 2. Was bedeutet er für die religiöse Entscheidung, in der wir heute stehen, für die Aufgaben, die uns heute gestellt sind?

1. Daß der neuere Idealismus nach der philosophischen Seite seine Wurzeln bei den Griechen hat, daß er insbesondere eine Wiederaufnahme platonischer Denkmotive bedeutet, haben Nietzsche und Laas mit dem scharfen Blick des Gegners erkannt; doch schon Kant und Fichte, Jacobi, Schelling und Schleiermacher waren sich klar darüber. Tiefste Erfassung der Weltgegensätze und ihre Ueberwindung von der Idee, vom Geist aus — das ist das Erbe des Platonismus. Doch dazu kommt die große Intuition der prophetisch-christlichen Religion: der Geist ist freie, die Gegensätze überwindende Persönlichkeit; Gegensatz und Ueberwindung vollzieht sich im Element des Willens, des persönlich-geschichtlichen Gemeinschaftslebens. Plato sagt: im Anfang war der Gedanke, das Christentum: im Anfang und am Ende steht die Tat. An der Synthese beider Grundstellungen auf Grund des Gemeinsamen im Unterschied arbeitet die idealistisch-christliche Philosophie und Theologie. Sie tut es heute im Element des neuzeitlichen Denkens, das Spengler mit Recht als Unendlichkeitsdenken bezeichnet hat. Sie überwindet den Relativismus der äußeren Unendlichkeit durch die innere Unendlichkeit des geistig-persönlichen Lebens und gibt dem geschichtlichen Werden Halt und Maßstab an einem absoluten, weltüberlegenen Ziel, das über allen Einzelerscheinungen steht und doch in ihnen sich kundgibt.

Diese ganze Auseinandersetzung zwischen den drei bestimmenden Grundmächten des abendländischen Lebens erreicht ihren Gipfel im deutschen Idealismus. Während christliches und neuzeitliches Denken sonst im Verhältnis gegenseitiger Abstoßung oder äußerlicher Anpassung stehen, finden wir hier die beiden Welten so innerlich miteinander verflochten wie sonst nirgends. Wir haben hier eine der großen Synthesen der Weltgeschichte, analog der zwischen spätantiker und christlicher Gedankenwelt in der alten Kirche und

in der mittelalterlichen Kultur. Die philosophischen und die religiösen Linien, die vom Griechentum über das Christentum zur Neuzeit führen — hier schneiden sie sich. Dabei ist nie zu vergessen, daß jede dieser Welten, Antike, Christentum, mittelalterlich-germanische und neuzeitliche Welt, in sich aufs reichste gegliedert und auf keine Formel zu bringen ist, daß die Frage ihrer Abgrenzung und ihrer gegenseitigen Beziehungen höchst schwierig ist und heute völlig im Flusse sich befindet (vgl. Heussi, Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte, 1921). Auf all das kann hier nur hingedeutet werden; es ist aber im Auge zu behalten.

Nun sind wir so weit, um Stellung nehmen zu können zu dem vielberufenen Werk von Lütgert[1]). Wir prüfen es vor allem

---

1) Wilh. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, zweite Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien, Bd. 6. 8. Erster Teil: Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus. Zweiter Teil: Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bunde. XIV 275 und XII 272 Seiten. Bertelsmann, Gütersloh 1923. Ders., Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus, Beiträge zur Förd. chr. Theol. Bd. 29, Heft 1. 69 S. Ebenda 1924.

Stange (Luther und das sittliche Ideal, 1919) sieht im Idealismus eine Erneuerung mittelalterlich-antiker Weltanschauung und Denkweise, in der Reformation eine Erneuerung des Urchristentums und der biblisch-prophetischen Religion. Mit Antike und Mittelalter teilt der Idealismus nach Stange die grundlegende Anschauung vom Wesen der Menschen, genauer: den soziologischen Atomismus, der im Einzel-Ich das Primäre, in der Gemeinschaft das Abgeleitete sieht, den Dualismus, dem der Gegensatz von Natur und Geist innerhalb des Individuums den ausschließlichen Rahmen abgibt, für das sittliche Verhalten des Menschen zu sich selbst und für sein Verhältnis zu Gott, und den Intellektualismus, der im richtigen Denken den entscheidenden Faktor für das sittliche Handeln sieht. Diese Anschauung vom Menschen überwindet Luther durch die biblische Anschauung: Die Gemeinschaft kommt vor dem Einzelich, Seele und Leib sind eine Einheit, die sittliche Entscheidung ist nicht vor allem Verstandes-, sondern Willenssache. Auf Grund dieser andersartigen Anthropologie kommt Luther zu einer ganz anderen Fassung der Begriffe Sünde, Erlösung, Weltüberwindung. Nicht auf die aktivistische Unterjochung des Leibes durch die Seele, der Natur durch den Geist kommt es an, vielmehr geht der tiefste Zwiespalt, der zu überwinden ist, durch das ganze Wesen des Menschen, auch durch seinen Geist, genauer: durch seinen Willen hindurch. (So doch

auf seine Voraussetzungen, seine geistesgeschichtlichen Grundlagen und leitenden Ueberzeugungen, und beleuchten von da aus einige Einzelpunkte.

---

auch Kant 1793! Er setzt die Sünde „über die Sinnlichkeit hinaus in die Person des Menschen, als den Sitz der Freiheit" [so Schiller über Kants Religionslehre an Körner 28. Febr. 1793]. Das radikale Böse darf „mit den Reizungen der Sinnlichkeit ganz und gar nicht verwechselt werden".) Der ethische Idealismus, der in jener antiken Auffassung vom Menschen wurzelt, hält die sittliche Forderung grundsätzlich für erfüllbar, weil nur durch die richtige Einsicht bedingt (auf den griechischen intellektualistischen Idealismus trifft das zu, auf den kantischen nicht mehr. S. z. B. Epiktet bei W. Nestle, Nachsokratiker I 164 f., II 214: Leidenschaft = Irrtum); aus der biblischen Anschauung vom Menschen folgt der Determinismus: auch bei höchstem sittlichen Stand ist unser Wille in sich selbst gebunden; er bedarf der Befreiung durch die göttliche Schöpfertat. Der Christ lebt ganz vom Empfangen, nicht vom eignen Tun. Idealismus ist feinste Gesetzlichkeit; in Christus und dem von ihm ausgehenden neuen Gemeinschaftsleben empfangen wir ein neues Verhältnis zu Gott, und damit zu uns selbst, zur Welt und den Menschen um uns her, damit auch ein neues sittliches Sein, das als Vollendung des vom Schöpfer in der Natur schon Angelegten die Erfüllung des sittlichen Ideals uns bringt. Idealismus und Christentum stehen also nicht im Verhältnis der Ergänzung, sondern schließen einander aus.

So viel Richtiges hier gesagt ist über die Grenzen des idealistischen Religionsverständnisses, so ist doch nicht beachtet (worauf vor allem Wehrung und Wendland hingewiesen haben), daß im Hochidealismus (Fichte 1806!) der Standpunkt des stoisch-kantischen Moralismus verlassen und das aus Gott quellende innere Leben über jede Gesetzlichkeit gestellt wird.

Daß gerade der Hochidealismus die Reste der antik-mittelalterlichen Weltansicht beseitigt, bemerkt mit Recht Niebergall (Idealismus, Theosophie und Christentum, 1919). — Als eine große Auseinandersetzung zwischen dem Geist des Christentums und dem des Griechentums betrachtet Schlatter die Geschichte der Theologie bis auf den heutigen Tag, jedoch mit feinem Verständnis für die Leistung des neueren Idealismus gegenüber dem griechischen (Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag, 1905, 2. A. 1910).

Bei Stange liegt (wie bei Grützmacher, Alt- und Neuprotestantismus, 1920) im Gegensatz zu den Entwicklungslehren (die Grützmacher hier alle in einen Topf wirft) die (Spengler sich nähernde) Anschauung von einer geringen Zahl fester Typen zugrunde, die in allen Verkleidungen und Abwandlungen wiederkehren (mit dieser Anerkennung einer Wiederkehr oder eines Fortwirkens weichen Stange und Grützmacher von Spengler ab). Dem steht schon die Tatsache gegenüber, daß z. B. die Antike selber in einen

Im Vordergrund steht hier die Frage nach dem Verhältnis des deutschen Idealismus zu seinen nächsten geschichtlichen Voraussetzungen: zur Aufklärung und zur Reformation.

Lütgert lehnt die altliberale Tradition über das Verhältnis von Reformation und deutschem Idealismus ab; der deutsche Idealismus ist für ihn nicht Uebersetzung der reformatorischen Grundideen ins Weltliche; er vollendet vielmehr die Aufklärungsbewegung, die ja schon Luther in Erasmus bekämpfte. So folgt er (wie zum Beispiel auch Grützmacher) in der Entstehungsfrage weithin Dilthey und Troeltsch, während z. B. das einführende Programm der „Zeitschrift für systematische Theologie" gerade auf den geschichtlichen Zusammenhang des Idealismus mit der Reformation alles Gewicht legt. Ich halte beide Auffassungen, wo sie ausschließend gemeint sind, für unzureichend. Hinter beiden steht die Frage nach dem Verhältnis der Reformation zur deutschen Aufklärung, die sich ja gerade durch ihren lutherischen Mutterboden von der

---

ganzen Reichtum verschiedener Denk- und Lebensrichtungen neben- und nacheinander zerfällt, die sich vielfach kreuzen und verschlingen. Eine einheitliche „griechische" Seele hat es zu keiner Zeit gegeben. So ist auch der Neuprotestantismus, und mit ihm der neuere Idealismus, eine zu eigenartige, zugleich verwickelte und originale Bildung, um einfach als wiederaufgenommene Antike zu gelten. Die Reservierung der Gemeinschaftsethik für das Luthertum läßt sich in dieser Weise nicht halten. Sie ist doch geschichtlich die älteste Form der Sittlichkeit (Stange sieht im Tier und im Primitiven soziologische Atome!). Der Atomismus ist in Altertum und Neuzeit eine Aufklärungserscheinung. Im deutschen Idealismus wird er in steigendem Maß überwunden.

Weniger scharf lehnt Stange den Idealismus ab in „Die Vergebung der Sünden" (Biblische Zeit- und Streitfragen VIII, 4, 1912). Hier gibt Stange einen Zusammenhang von Idealismus und Christentum zu: Wie das Gesetz, so ist der Idealismus παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Er könnte von seinem Standpunkt aus noch mehr zugeben: das Evangelium die Erfüllung des Idealismus. Die Orientierung am Gegensatz von Geist und Natur findet Stange auch bei Ritschl wieder (Albrecht Ritschl, Göttinger Gedenkrede, 1922). Doch ist bei Ritschl das Verhältnis von Geist und Natur kein bloß negatives, sondern wird durch den Zweckgedanken vermittelt. Stange weist hier auf die Beeinflussung Ritschls durch den Aristoteliker Trendelenburg hin. Die Berührung mit Thomas von Aquino, die Stange ihm hier vorrückt, ist doch nur eine mittelbare.

westlichen Aufklärung abhebt, aber darum doch nicht einfach als verweltlichtes Luthertum aufzufassen ist, so wenig wie die neuzeitliche Denkweise überhaupt bloß als säkularisiertes Christentum. Von beiden, der Aufklärung wie dem Idealismus, gilt jedenfalls, daß sie auf keine einfache Formel zu bringen sind (so Lütgert selbst Beil. 24), noch weniger wie Luthertum und Mystik, zwischen denen Lütgert außer ihrem Gegensatz doch auch eine positive Verbindung anerkennt (I 2, 5) [1]).

---

1) Hier ist zu bedauern, daß L. von den reifen Ausführungen von Holl, die beide Seiten der Sache anerkennen, nicht mehr gelernt hat (Die Kulturbedeutung der Reformation, 1917, Ges. Aufsätze I, 2./3. Aufl. 1923, 527 ff.). Sie zeigen deutlich, daß L. den Schnitt zwischen Reformation und Idealismus zu tief gemacht hat. Holl hat z. B. bezüglich Hegels theologischer Bestimmtheit zweifellos recht gegenüber Troeltsch (Historismus 270); vgl. nur die Theol. Jugendschriften! Dilthey, Jugendgeschichte Hegels, a. a. O. 157 usw., auch Scheler, Vom Ewigen I 291 f.; ferner zum ganzen deutschen Idealismus † Otto Lempp, Kirchen und Sekten, in Leipoldts Handbuch der Religionswissenschaft 1923, S. 77 ff. Den religiösen Hintergrund der gesamten Transzendentalphilosophie betont auch Kroner S. 1 f., 40 ff., 153, 535. Starke Einwirkung Luthers auf den Idealismus erkennt auch Troeltsch an (Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, 1906, 212 f., 333, 429); ferner E. Cassirer, Freiheit und Form, 1916, S. XI, 19 ff., 37 (Idealismus die Uebersetzung der Rechtfertigungslehre ins Weltliche). Die Gegenüberstellung von Calvinismus und Luthertum, westlicher und deutscher Aufklärung, bei Troeltsch (Artikel „Aufklärung"; vgl. auch die „Soziallehren") und Lempp (a. a. O. 79—81) zeigt besonders deutlich, wie die deutschen Bildungen von der Reformation bis zum Idealismus zusammengehören und wie die neueste Theologie mit ihrer Wendung gegen den Idealismus eine calvinische Reaktion gegen unser vom Luthertum und dem Idealismus bestimmtes Christentum bedeutet. Lütgert gibt die Verbindung von Reformation und Idealismus auch gelegentlich zu (I 3 ff., vgl. II 124, 134, 165). Ueber die ganze Frage H. Hoffmann, Der neuere Protestantismus und die Reformation, Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus ed. Hoffmann/Zscharnack, Heft 11, 1919; Ders., Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 40, 265 ff., „Reformation und Neuzeit". — Daß Kant mit seiner Fassung des Pflichtgedankens hinter die Aufklärung zurück und über den spätantiken individualistischen Eudämonismus hinausgeht und der Spur Luthers und des Luthertums folgt, betont Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus, 1017, 29 f. Zu unserer ganzen Frage vgl. jetzt

Mit der Frage nach dem genetischen Verhältnis des Idealismus und der Aufklärung zur Reformation darf (trotz enger Zusammenhänge) nicht verwechselt werden die Frage nach dem Wertverhältnis dieser geschichtlichen Gestalten zueinander. Hierin weicht Lütgert von jenen Historikern des Neuprotestantismus, mit denen er in der Frage nach der Herkunft weithin einig ist, völlig ab (ähnlich auch Grützmacher). Obwohl er die dogmatische Messung aller vorangehenden und nachfolgenden Geschichte an der absolut gesetzten Reformation mit erfreulicher Entschiedenheit abweist (Vorwort zu Bd. I S. IX, vgl. Beil. 20, 29 f.) und die starken geschichtlichen Schranken des Luthertums neben seiner religiösen und eben dadurch weltgeschichtlichen Leistung mehrfach hervorhebt (I 2 f.; vgl. II 19 f.), ist es doch im Grunde die lutherische Rechtfertigungslehre mit ihren Voraussetzungen und Folgerungen, woran er die geschichtlichen Erscheinungen tatsächlich mißt. Es ist doch nicht einfach der Gang der Geschichte, der bei L. Wert und Unwert einer Erscheinung bestimmt (I, S. VIII, Beil. 29 f.); dieser Gang ist nicht eindeutig genug, weder um die Entstehungsfrage ex eventu zu entscheiden (Beil. 23, vgl. II 13 f.), noch gar das endgültige Werturteil zu begründen (I, S. VIII); hierzu ist wenigstens Lütgert nicht Hegelianer genug. Seine Ueberzeugung gibt sich schon in dem ersten Satz der Einleitung seines Buches kund (I, S. 1), der in dieser Unbedingtheit zu der offenen Anerkennung jener Schranken des Luthertums (I 2 f., vgl. II 19 f.) nicht ins Verhältnis gesetzt ist: „Die Neuzeit beginnt mit der Reformation." Nur so ist es möglich, daß schon im Vorwort der Idealismus von vornherein zum Urheber alles späteren Unheils, ja geradezu zum Prügelknaben der neueren deutschen Geschichte gestempelt werden kann. Wenn es richtig ist, daß man die Gründe des Verfalls in den großen Zeiten der Geschichte suchen muß (I, S. VIII), so müßten sonst solche Gründe auch schon vor dem Idealismus und vor der Aufklärung zu finden sein.

Soviel über das Verhältnis von Idealismus und Aufklärung zur Reformation. Nun zu dem von Idealismus und Aufklärung unter sich. Auch hier macht sich Lütgert die Sache etwas zu leicht.

---

die kurze, vielfach treffende Ausführung von Karl Bernhard Ritter, Protestantismus und Aufklärung, Juliheft der „Tat" 1924, 243 ff.

Nachdem er S. 4 (vgl. II 137) Humanismus und Mystik als Wurzeln des Idealismus genannt, also mehr als eine Wurzel zugegeben hat, beginnt die Darstellung Kants S. 8 ganz unvermittelt mit dem lapidaren Satz: „Der deutsche Idealismus ist aus der Aufklärung entstanden", was einerseits eine Selbstverständlichkeit bedeutet (so Lütgert selbst Beil. 18), doch eben darum in dieser Allgemeinheit nicht genügt. Nach S. 46 ist „der transzendentale Idealismus als Weltanschauung, als Moral und als Religion" mit eben derselben Sicherheit und Unbedingtheit „eine Fortsetzung der Mystik".

Wir suchen also in der folgenden Darstellung Lütgerts nach Näherbestimmungen. Eine solche wird schon S. 7 geboten: „Die führenden Idealisten haben die Aufklärung vollendet und überwunden." Auch dieser Satz, der der dialektischen Verwicklung geschichtlicher Bewegungen mehr gerecht wird, ja der in fast Hegelscher Weise Genesis und Wertverhältnis zusammennimmt, bedarf der Näherbestimmung seiner beiden Aussagen. S. 8 vereinigt die beiden Thesen zu dem paradoxen Satz, Kant habe die Aufklärung überwunden, indem er sie vollendet habe. Das will bei Lütgert sagen: Kant hat zwar die Aufklärung durch eine vertiefte Fassung des Vernunftbegriffes überboten (Beil. 34 ff.), aber zugleich den Vernunftstandpunkt der Aufklärung so auf die Spitze getrieben (Apotheose der Vernunft Beil. 36 f., vgl. Hamanns Urteil I 9 f.), daß der innere Zwiespalt zwischen idealistischem Glauben und empirischem Tatbestand bei ihm offen zutage tritt, so daß der Idealismus mit der Vollendung der Aufklärung zugleich eine tödliche Krisis für sie bedeutet. Die „Ueberwindung" ist also nach Lütgert nur eine sehr relative. In dem von Lütgert viel gebrauchten Bild einer „Krisis" liegt ja an sich die Möglichkeit eines Durchdringens zu erhöhtem Leben, wenn der erkrankte Organismus die Kraft besitzt, die Todeskeime auszustoßen [1]). Bei Lütgert jedoch hat das Bild einen stark

1) Zur Krisis der Aufklärungsreligion und ihre Ueberwindung durch den Idealismus vgl. besonders Troeltsch, Prot. Christentum und Kirche, 425 ff. — Zur Romantik: Hirsch, Die Romantik und das Christentum, insbesondere bei Novalis und dem jungen Hegel, Zeitschr. f. syst. Theol. I 28 ff. Stange, Novalis' Weltanschauung, ebenda 629 ff. Der „Zusammenbruch" des spekulativen Idealismus nach dem Tode Hegels und Goethes braucht noch keineswegs das endgültige Gericht über ihn zu bedeuten;

pessimistischen Ton: man spürt von Anfang an deutlich durch, daß es sich um eine Krisis zum Tode handelt. Um eine ernsthafte Ueberwindung der Aufklärung durch den Idealismus kann es sich also in Lütgerts Sinne nicht handeln. So kann er auch der tatsächlichen Ueberwindung der Aufklärung, die der Idealismus (im Bunde mit der Romantik) wirklich vollbracht hat, nur halb widerwillig gerecht werden; sie taucht unvermutet auf in gelegentlichen Bemerkungen (II 164, Grundgedanke der Aufklärung: die Vernunft, des Idealismus: die Freiheit. S. ferner I 35 f., 132, 153 f.; II 164 f. Idealismus = Philosophie der Freiheit, 197 f., Beil. 37 f.). Der Idealismus geht vom Verstande zur Vernunft, vom Abstraktum zum Konkretum, vom Begriff zur Idee, und eben damit zugleich vom Mechanismus zum Organismus (Goethe!), vom soziologischen Atomismus zum Gemeinschaftsgedanken, von leeren Abstraktionen zur geschichtlichen Weltansicht und zum geschichtlich-nationalen und -religiösen Leben. Solche Einsichten werden jedoch bei Lütgert nirgends zusammenfassend formuliert, so wie es hier eben geschehen ist, und auch zu keiner klaren geschichtlichen Gesamtauffassung verarbeitet. Die Abgrenzung des Idealismus gegen die Aufklärung

---

es ist die Krisis des unvollendeten Idealismus, der sich damals vor den Realismus der Einzelwissenschaften gestellt sah, wie heute vor den Realismus der Religion. Ob er zu dieser höchsten Konkretisierung imstande ist, das ist seine Lebensfrage. Jener „Zusammenbruch“ kann auch als Abfall gedeutet werden; richtiger noch als vorläufiges Versinken eines Stromes, der mit gesammelter Kraft wieder hervorbricht, wenn die Zeit dafür gekommen ist. So schon Hegel in seiner Berliner Antrittsrede; Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 4. A., 522. R. Steiner hat diesen Gedanken in seiner Art weiterverfolgt (Rätsel der Philosophie, 2. A., 1914; vgl. sein „Vom Menschenrätsel“ 1916). Was er freilich als Ueberwindung dieser Zwischenperiode bietet, erscheint mir seinerseits als Abfall vom Geist Goethes und des Idealismus, wie er ihn in seinen philosophischen Schriften selber zu vertreten behauptet. — Was würde L. übrigens sagen, wenn man das Herabsinken der Epigonen der Reformation von der Höhe Luthers, oder das Verschwinden der Kirchenmusik Bachs und noch mehr seiner Vorgänger seit der Mitte des 18. Jahrhunderts als „Zusammenbruch“ bezeichnen wollte!

Zum Begriff der Krisis vgl. A. Liebert, Die geistige Krisis der Gegenwart, 1923, S. 5 f. (ohne Krisis überhaupt kein geistiges Leben).

ist ungenügend [1]); an einer Würdigung der Romantik, dieser mit dem Idealismus seit Fichte und Schelling Hand in Hand gehenden Ueberwinderin der Aufklärung, fehlt es fast völlig. Die Vernunft des Idealismus ist eine unvergleichlich lebendigere, konkretere Macht als die „ewigen Wahrheiten" des philosophischen Rationalismus: sie ist Tat der Freiheit, lebendige Genesis (Fichte). Im Unterschied vom Vernunftbegriff der Aufklärung bringt es der Idealismus zu einem positiv synthetischen Verhältnis der irrationalen Momente des Geisteslebens zur Vernunft. Das alles freilich mit vielfachem Rückfall hinter die neugewonnenen Ansätze.

So ist man denn recht überrascht, wenn im 2. Band der todgeweihte philosophische Idealismus im Bunde mit der religiösen Bewegung, die durch den lebendigen Teil der Gebildeten und des Volkes ging, zu so großartiger Leistung sich erhebt. Es ist doch wahrlich keine bloße Aufpeitschung eines kranken Organismus, kein letztes Aufleuchten der Lebenskraft vor dem Zusammenbruch, auch nicht bloß ein „retardierendes Moment" vor der Katastrophe (II, S. I), was wir in dieser Erhebung vor uns haben. Allerdings, die neue Bewegung für sich allein hätte das auch nicht zustande gebracht. Die Männer und Frauen jener Jahre lebten stärker, als sie es zum Teil wußten, von der schlichten bürgerlichen Frömmigkeit und der teilweise noch recht strengen Erziehung der vielverkannten Aufklärungszeit. Das zeigen die Erinnerungen von Kloeden, und gerade die von Lütgert angeführten Aeußerungen von Boyen, Gneisenau, Clausewitz; und in der deutschen Aufklärung lebte ein gut Stück alter lutherischer Frömmigkeit fort mit ihrem Gewissensernst, ihrem tiefen Verpflichtungs- und Verantwortungsgefühl gegenüber Gott, das als der starke Hintergrund ihres Gottvertrauens nicht vergessen werden darf (vgl. Gellert, und Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus, 1917, S. 29 f.) [2]).

1) Lask, Ges. Schr. I 335 ff. (Antrittsvorlesung von 1905) hebt stark das Verbindende zwischen Hegel und der Aufklärung hervor. Die Romantik hat er verarbeitet, aber zugleich überwunden und zum „aufgehobenen Moment" gemacht. Dasselbe läßt sich jedoch von der Aufklärung bei Hegel sagen.

2) Zur strengen Erziehung vgl. z. B. Lebensbild von Sofie Schwerin,

Wir wollen gewiß nicht an die lebensfrische Darstellung Lütgerts einen Maßstab anlegen, der dem von ihm behandelten Gegenstand nicht entspricht. Seine keck hingeworfenen Sätze vertragen es allerdings schlecht, wenn man sie logisch und dialektisch festschrauben will. Er will ja auch nicht Geschichte der Philosophie und Theologie treiben, sondern ein Stück Geschichte der deutschen Seele und der deutschen Frömmigkeit vor Augen führen. Vor allem für die reichen Ausführungen des zweiten Bandes über die Anfänge der Erweckungsbewegung und die deutsche Erhebung, ihre Vorläufer und ihre Auswirkungen, werden ihm viele dankbar sein; man trifft alte Bekannte in neuen bedeutsamen Zusammenhängen; andern wird man nähergebracht, die einem bisher ferner standen (vor allem Hamann und Baader). Die reine Freude auch an diesen schönen Ausführungen wird freilich etwas herabgedrückt durch die trübe Prognose, unter die die sittliche, religiöse und nationale Erhebung von vornherein gestellt ist. Die Tragik, die sie enthält, würde sich reiner entfalten, tiefer und nachhaltiger wirken, wenn nicht schon im voraus so viel Bedenkliches über die der Erhebung folgende, ja ihr vorangehende Zersetzung gesagt wäre (vgl. das Vorwort zu Bd. 2). Was aber den ersten Band betrifft, so ist doch sehr die Frage, ob bei der Darstellung des Aufstiegs zum Hochidealismus in diesem Maße von den systematischen Sinnzusammenhängen (nicht bloßen Kausalzusammenhängen, Beil. 16, 24) abgesehen werden darf, wie Lütgert das sich gestattet (vgl. auch Hirsch, Zeitschr. f. syst. Theol. I 3, 536 ff.). Die scharf geschliffenen Sentenzen, in denen die Darstellung sich ergeht, bringen häufig die Gefahr, daß unrichtige oder (wirklich oder scheinbar) sich widersprechende Momentbilder entstehen (vgl. außer den schon angeführten Beispielen z. B. I 107 f. mit 170: Stellung von Schellings Natur- und Geschichtsphilosophie zum Entwicklungsgedanken; vgl. auch 117, 144 ff., 164, 168 ff.). Dieser unsystematischen Darstellung und aphoristischen Schreibweise liegt sachlich die Antipathie Lütgerts gegen die Denkweise des transzendentalen Idealismus zugrunde. Wer ihn für eine „Ver-

---

Manuskriptdruck 1868, S. 51 ff., als Ergänzung derselben Wahrnehmung im Bürgertum bei Kloeden. Schlichtes lutherisches Gottvertrauen bei Fichte. Lütgert II 119.

renkung des Denkens", die ihn betreffenden Untersuchungen für bloße „logische Exerzitien" hält (Beil. 13, 16), der wird zum Idealismus auch in seiner Gesamterscheinung schwer in ein Verhältnis kommen. Denn die systematische Form steht mit dem Gehalt dieser Bewegung in einem mehr als nur zufälligen Zusammenhang (vgl. oben Teil 1, S. 130). Es ist doch auch nicht bloß bekehrungsunfähiger Eigensinn, was einen Fichte, Schelling, Schleiermacher so zäh an der Kontinuität ihrer Entwicklung festhalten ließ (I 51 f., II 199, 219); es ist doch letztlich die Gewalt der inneren Zusammenhänge, unter deren Eindruck sie standen. Die Probe wird auch in dieser Hinsicht für Lütgert die Darstellung Hegels sein.

Ehe ich auf die religiöse Seite eingehe, zur philosophischen Seite der Sache noch einige Bemerkungen über seine Darstellung Kants.

Wer Kants religionsgeschichtliche Bedeutung würdigen will, darf von seiner Philosophie nicht gänzlich absehen. Auch nicht von der Kritik der reinen Vernunft, ja gerade von ihr nicht[1]). Man könnte ja meinen, sie behandle nur die Logik der theoretischen Vernunft und dringe noch nicht vor zu den tiefsten Schichten, zum Nerv

1) Vgl. H. Knittermeyer, Transzendentalphilosophie und Theologie, Christl. Welt 1924, Nr. 14/15; 16/17; 20/21; 22/23. Seine Verurteilung der nachkantischen Spekulation beruht auf der neukantischen Verkennung des Spekulativen in Kant, des „Transzendentalen" bei Fichte und Hegel. Jedenfalls treibt er nicht minder „Historismus" wie der auf Kant sich nicht Beschränkende, eher mehr. Vgl. auch Stephan, Kant und die Religion, Kantstudien 1924, S. 209, 212, 224: auch die theoretische Vernunft ist Ausstrahlung der Freiheit; Lebensbewegung und Spekulation sind aufeinander angewiesen. Darin liegt aber doch der Hinweis auf eine Ausweitung des Freiheitsbegriffes über den Rahmen der Ethik hinaus. Hegel nimmt die ganze praktische Vernunft in sein synthetisches Denken herein. Das kann er, weil er den Freiheitsbegriff weiter faßt, als es in der Kritik der praktischen Vernunft geschieht. Ueber die damit verbundene Gefahr der Abschleifung des spezifisch Ethischen vgl. Stephan, a. a. O. 212 (vgl. Hirsch, Theol. Lit.Ztg. 1923, Nr. 19, Sp. 404—6 zu Kroner: daß Fichtes ethischer Voluntarismus bei ihm die letzte Synthese hindert, ist Vorzug, nicht Mangel!). Und doch ist die höchste Synthese des Absoluten in dem Ideebegriff der Kritik der reinen Vernunft schon angelegt. — Von Kants Philosophie des Sittlichen aus beleuchtet seine Philosophie der Erkenntnis auch A. Messer in seiner gemeinverständlichen Darstellung von „Imanuel Kants Leben und Philosophie" (Stuttgart, Strecker und Schröder, 1924).

des inneren Lebens: allein die transzendentale Dialektik macht ein solches Uebergehen unmöglich. Schritt für Schritt bahnt sich Kant hier den Weg zum Gottesgedanken. Gerade in diesem Abtragen und Wegräumen des Alten, dem mühsamen Suchen und Erarbeiten eines neuen Zugangs zur Religion liegt die innere Vorbedingung, die all dem Neuen, das Kant in den späteren Werken zu sagen hat und was andere nach ihm sagen könnten, erst den richtigen Hintergrund gibt. Von alledem ist bei Lütgert so gut wie nichts zu finden. Ganz unvermittelt setzt er gleich auf der zweiten Seite seiner Kantdarstellung (I 9) mit Kants Gottesgedanken ein, als verstünde sich das bei ihm von selbst, wie bei einem Scholastiker, der frischweg de Deo anfängt. — Einiges sucht Lütgert im zweiten Teil der „Beilagen" nachzuholen (Kant als Idealist und als Realist). Hier allein geht er auf Kants erkenntnistheoretischen Idealismus ein, faßt ihn aber rein negativ auf (vgl. II 164) [1]). Kants Erkenntnis-

1) Erkenntnistheoretischer Idealismus im positiven Sinn ist die Anschauung Kants von den ideellen Grundlagen der Naturerkenntnis und der Priorität des Geistes vor der Natur (vgl. Lütgert, Beil. 36 f.). Sein Gegensatz ist der erkenntnistheoretische Naturalismus oder Positivismus — nicht etwa der erkenntnistheoretische Realismus, der gerade durch den Idealismus begründet wird. Wenn L. bei diesem Begriff des Idealismus bliebe, könnte er nicht von einem Nebeneinander von Idealismus und Realismus bei Kant reden (a. a. O. 52). Den „Idealismus", den Kant so entschieden ablehnt (subjektiver Idealismus im Sinne Berkeleys), hat L. selber ja als etwas völlig anderes von Kants realitätsbegründendem Idealismus abgerückt (a. a. O. 45 ff.). In seiner Freiheitslehre ist Kant nicht aus seinem Idealismus in einen „Realismus" zurückgefallen, sondern hat vielmehr seinen Idealismus der Freiheit nicht realistisch genug, d. h. nicht realitätsbegründend gefaßt, wie er es beim Idealismus der theoretischen Vernunft getan hatte. Dazu hätte er in der Freiheitsfrage über den Idealismus der praktischen Vernunft zurückgehen müssen auf den der absoluten Vernunft. In seiner Verhältnisbestimmung von Freiheit und Natur denkt also Kant nicht realistisch genug, weil nicht konsequent idealistisch (gegen L. Beil. 52). Zur Einheit von Idealismus und Realismus bei Kant s. besonders Schillers klassische Formulierung im Aufsatz „Ueber das Erhabene". Vgl. Schelling I 7, 356 (Ausgabe der Phil. Bibl. III 452): Idealismus und Realismus untrennbare Einheit (Idealismus die Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib). Als Beispiel eines abstrakten Idealismus nennt er Spinoza. Vgl. Lütgert II 124.

theorie ist ihrer Absicht nach durch und durch realistisch, nicht trotz, sondern dank ihres idealistischen Charakters. Keine Wirklichkeit ohne Gegenständlichkeit, ohne Erfahrungszusammenhang, ohne den Gedanken an eine Bedeutung, an einen Sinn. Weiter: keine Gegenständlichkeit ohne Begriff, kein Erfahrungszusammenhang ohne Gesetz, kein Sinn und keine Bedeutung ohne Idee — das ist der positive Sinn von Kants erkenntnistheoretischem Idealismus. Bei Lütgert stehen Kant der Idealist und Kant der Realist neben-, ja widereinander (trotz der Hervorhebung von Kants Ablehnung des subjektiven Idealismus). Und doch kann von jenem Einheitsgedanken aus allein der wahre Zugang zu Kants Gottesidee gewonnen werden.

Wie der transzendentale Idealismus, so ist der Begriff der Idee in seiner eminent positiven Bedeutung von Lütgert verkannt, beide nur sehr äußerlich verstanden. Beil. 38 ff. sagt er richtig, der Kantischen Erkenntnistheorie liege der Glaube an die Macht der Vernunft über die Wirklichkeit zugrunde. Ganz richtig, von diesem Glauben geht Kant aus; doch dieser Glaube wird bei ihm gerade nicht zum Dogma; als echter Glaube trägt er in sich ein Element der Zurückhaltung, der Selbstkritik; bescheiden wartet er auf seine Bestätigung durch das fortschreitende Sichherausarbeiten der ursprünglichen Einheit von Gedanke und Wirklichkeit im Fortgang der Erfahrung. Darum sind Kategorie und Idee mehr als bloße abstrakte „Denknotwendigkeiten" (Beil. 40; vgl. Kroner 138 f.).

Doch nun zu dem eigentlichen Gegenstand von Lütgerts Buch: der Religion des deutschen Idealismus. Es hat für den, der im Idealismus vor allem die systematische Denkbewegung zu sehen gewöhnt ist, etwas Erfrischendes, hier die Geschichte des deutschen Idealismus geschrieben zu sehen als Geschichte ringender und leidender Persönlichkeiten, einer ethischen und religiösen Bewegung. Ihre Träger sind nicht bloß Professoren, die ex cathedra dozieren, sondern Menschen, die mit ihrem Willen in die geschichtliche Bewegung eingreifen, Menschen, die wirken und kämpfen, anziehen und abstoßen. Es ist vor allem verdienstlich, daß gegenüber allen Vergötterungen die menschlichen Härten und Schwächen auch der großen Idealisten zu ungeschminkter Darstellung kommen, daß sie vom Sockel ihrer Denkmäler, auf dem der Deutsche sie zu sehen ge-

wohnt ist, heruntersteigen auf den gewachsenen Boden, oder auch auf das Pflaster von Jena und Berlin. Sie verlieren dadurch vielleicht etwas von der klassischen Erhabenheit der Statuen und Marmorbüsten, gewinnen aber an menschlicher Wirklichkeit (vgl. die schon genannte Briefsammlung „Fichte im Urteil seiner Zeitgenossen"). Freilich: genügend gerecht werden kann Lütgert den großen Systematikern, deren religiöses Ringen, Graben und Entdecken oft unter abgezogensten Gedankengängen verborgen liegt, auf diese Weise nicht. Wenn er auch die Geschichte der idealistischen Religion schreibt und nicht die der idealistischen Philosophie, so hätte dennoch auf diese ganz anders Rücksicht genommen werden müssen. So ist gerade das, was er über die beiden Hauptbegründer des deutschen Idealismus zu sagen hat, notwendig unzureichend ausgefallen. Das soll uns nicht hindern, anzuerkennen und zu lernen, was anzuerkennen und zu lernen ist. Die Stärke Lütgerts liegt aber nicht hier; sie zeigt sich vor allem im zweiten Band.

Von Anfang an steht die Darstellung unter dem Bann jener dogmatischen Stellungnahme, die dem Standpunkt des reinen Beobachters widersprechen, den Lütgert einzunehmen glaubt. Wir sollen das Urteil der Geschichte vernehmen und hören das Urteil Lütgerts. Stärker als es zum Wesen der Geschichtsschreibung gehört, spricht aus seiner genetischen Darstellung die geschichtsphilosophische und religiöse Wertung. Idealismus bedeutet für ihn wesentlich ein Ende, keinen Neuanfang. Die neuen schöpferischen Gedanken, die über die alten Gegensätze von Naturalismus und Supranaturalismus, Pantheismus und Theismus, Rationalismus und Irrationalismus, Vernunftglauben und Geschichtsglauben, Mystik und Glaubensreligion hinausführen, die neue lebendige und verinnerlichte Weltansicht, die zu einem neuen lebendigen und verinnerlichten Gottesgedanken führt — das alles existiert für ihn nicht. Wir lassen uns gern belehren über die Mängel der Ausführung und die Rückstände, die dem Idealismus auch in dieser Beziehung anhaften, und uns die Warnung vor übertriebener Einschätzung jener beiden Generationen und ihrer Führer gesagt sein. Und doch wäre es verhängnisvoll, wenn der zeitweiligen Ueberschätzung eine Mißachtung und Verkennung folgen würde.

Nun zum einzelnen! Die Religion Kants ist für Lütgert wesentlich der Glaube der Aufklärung in gereinigter Fassung und vertiefter Begründung; die durch die Vernunftkritik vernichteten Dogmen des 18. Jahrhunderts kommen mitsamt der eudämonistischen Wertungsweise durch die Hinterpforte der Postulate wieder herein. Seit Schopenhauer ist das nichts neues. Und doch liegt weder hier noch in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" die wahre religiöse Bedeutung Kants. Von jenen sekundären, vermittelnden Hilfskonstruktionen gilt es zurückgehen auf den innersten Sinn seiner Weltansicht, die im Geist, der Persönlichkeit, der Freiheit das Innerste der Welt, weil ihren letzten Sinn und geahnten tiefsten Grund enthüllt [1]). Die Gesetze des Seins gründen sich letztlich auf die Normen des Sollens, auf die Ideen des Guten, Wahren und Schönen. Kant als Erneuerer des Platonismus auf dem Boden des Christentums und der Neuzeit — damit ist seine unermeßliche Bedeutung auch für die Religion angedeutet. Lütgert sieht in Kant, und damit im ganzen Idealismus, von vornherein eine von Grund auf zwiespältige Erscheinung. Eine solche Charakteristik trifft auf Jacobi zu, den großen Anreger und Problemsteller des deutschen Idealismus, aber nimmermehr in dieser Weise auf seinen Begründer. Gewiß, Kant hat die widerstrebendsten Richtungen der ihm vorangehenden Jahrhunderte vereinigt und diese Riesenleistung nicht auf den ersten Anlauf ohne Risse und Sprünge vollbracht, sondern in immer neuem Einsatz mit den geschichtlichen Mächten gerungen. Und doch muß seine grundlegende Leistung ganz anders gewürdigt werden, ehe man auf die Antinomien kommt, deren Ueberwindung ihm nicht voll geglückt ist, mit denen er aber aufs stärkste weitertreibend und fördernd gewirkt hat. Wenn bei Kant und Fichte der Gegensatz zwischen Idee und Gegebenheit vielfach zur Kluft wird, so kommt das nicht daher, daß sie den Idealismus zu weit getrieben hätten, sondern umgekehrt: weil sie ihn im abstrakten Prinzip aufstellen, aber in der Durchführung noch nicht vollenden konnten. Und doch: wieviel haben schon Kant und Fichte

1) Ueber die letzte Wendung der moralischen Religionsbegründung Kants vgl. Adickes, Kants Opus postumum, 1920, 801 ff.; A. Messer, I. Kants Leben und Philosophie, 1924, 313 ff.

für die konkrete Durchführung geleistet! Daß Kant der große sittliche Erzieher der Generation geworden ist, die den Grund zum Aufstieg Deutschlands gelegt hat, daß er das deutsche Volk aus der eudämonistischen Versumpfung gerettet und neu gestählt hat, wird nebenher anerkannt (I 17); die Verwandtschaft dieser sittlichen Haltung, seines Pflicht- und Verantwortungsbewußtseins, seiner ehrfürchtigen Beugung vor der Majestät des Sittengesetzes, das ihm eine übersinnliche Ordnung ankündigt, der inneren Erhebung des Menschen, der jener Forderung Eingang in sich gestattet, über die Natur, seines geistig-persönlichen Sündenbegriffes mit dem Gewissensernst und der inneren Freiheit Luthers, kommt über der Betonung des Gegensatzes nicht zu ihrem Recht [1]).

Bei Fichte sieht Lütgert den Vernunftglauben gesteigert bis zur Verkennung aller Gegeninstanzen und bis zum Umschlagen zur Resignation, zu harter, lieb- und fruchtloser Kritik an dem Stande der Durchschnittsmenschen (vgl. II 182 f., Fichtes Macchiavell). Seine Ueberzeugung von der Freiheit als schöpferischer, über alles Sinnliche erhabener, göttlicher Macht wird rein von der negativen, transzendenten Seite gewürdigt; der Ikarusflug muß in jähem Absturz endigen. Daß Fichte vom absoluten Ich aus die

1) Nur an einzelnen Stellen findet L. andere Töne (I 135, II 165: der Kant-Schillersche Begriff der inneren Freiheit stammt aus der Reformation; mit Recht wird er als deutscher Freiheitsbegriff der französischen Revolution gegenübergestellt. I 137: auch die Fortbildung und Ueberhöhung des kantischen Freiheitsbegriffes in Schillers Ideal der schönen Seele entspricht einer Forderung des Christentums; ferner 145: die Versöhnung von Gesetz und Willen letztlich ein Empfangen, ein göttliches Geschenk). Doch beachte L.s Kritik an Schillers aristokratischer Lösung des Problems. Stange (Das Christentum als ästhetische Religion, Studien zur syst. Theol. für Th. Haering, 1918, 95 ff.) sieht in Schleiermachers Bezeichnung des Christentums als nicht-ästhetische Religion eine Kritik an Schillers Auffassung (an Goethe vom 17. Aug. 1795; kannte Schl. diesen Brief?). Doch versteht Schleiermacher unter „ästhetischer Religion" etwas ganz anderes als Schiller. Stanges eigene Kritik an Schillers „Kantianismus" entspricht nicht der vermeinten Kritik Schleiermachers an Schiller; Schleiermachers „teleologische Religion" betont ja gerade das aktive Moment im Christentum. Der vermutete Zusammenhang läßt sich also nicht herstellen.

Realität des Reiches der Persönlichkeiten und die Sinnenwelt als Mittel ihres Werdens und Wirkens begründet, um von hier den Weg zur Geschichte zu finden, daß er die sittliche Aufgabe schon 1798 viel realistischer, konkreter faßt als Kant und dem sittlichen Sollen im absoluten Handeln einen Seinshintergrund gibt, daß er die überweltliche Vollendung des Reiches der Persönlichkeiten in innere Verbindung bringt mit den innerweltlichen Kulturaufgaben (Briefe an Konstant), das alles hat Lütgert nicht gesehen und gewürdigt. — Im Atheismusstreit wird Fichtes unerschrockene Wahrhaftigkeit anerkannt, jedoch die ganze Tragweite seines Grundgedankens: Gott kein Ding neben oder über der Welt der Dinge (aber auch keine spinozistisch ruhende Allsubstanz), sondern über alles Bedingte erhabene und im Bedingten wirksame, lebendige Macht des Unbedingten — ist nicht erfaßt. Der Atheismusstreit enthüllt nach Lütgert nur die Krisis des Idealismus und befördert sein Einmünden in die Mystik einerseits, sein Umschlagen in Skeptizismus und Atheismus andererseits. In Wirklichkeit hat er die Wendung des Kantianismus ins Religiöse entschieden, die religiösen Kräfte des Idealismus entbunden, der Religion des Idealismus einen Weg gezeigt, der Mystik und Glaubensreligion in sich vereinigt, in der religiösen Gewißheit, die Glaube und Einheitsbewußtsein in einem ist, den Ursprung aller Gewißheit aufgedeckt und damit zwischen Religion und idealistischer Spekulation einen Einheitspunkt geschaffen — das alles erst im Ansatz, doch in äußerst fruchtbarem Ansatz (vgl. zu dieser ganzen Würdigung Büchsel, Fichtes „Ideen über Gott und Unsterblichkeit", 1914, S. 39 ff.)[1].

Nach dem Idealismus von Kant und dem früheren Fichte be-

---

1) Den synthetischen Charakter von Fichtes Denken betont zusammenfassend A. Messer, Fichtes religiöse Weltanschauung, Stuttgart, Strecker und Schröder, 1923, S. 190 ff. Zu Schiller vgl. die schöne Darstellung von Adolf Dörrfuß, Die Religion Friedrich Schillers, Veröffentlichungen des Schw. Schillervereins Bd. 10, Stuttgart 1922. Den letzten Aeußerungen Schillers (Brief an Zelter vom 16. Juli 1804) mißt er eine zu große Bedeutung im Sinn einer Wendung Schillers zum positiven Christentum bei. Dagegen urteilt Otto Lempp (Schiller in der Sammlung „Die Religion der Klassiker" Bd. 7, 1915), in dieser Hinsicht sehr skeptisch.

schreibt Lütgert im zweiten Buch des ersten Bandes den Gegenstoß des „Realismus“: Einwirkung Spinozas, Goethe und die Naturphilosophie (in der mit Recht Baader als Eröffner vor Schelling zu stehen kommt). Von diesem Gegenstoß heißt es, er habe die Front des Idealismus „durchbrochen“. Was soll das aber heißen? In Wirklichkeit nahmen die Idealisten Schelling und Hegel die realistischen Problemstellungen auf und bildeten so den abstrakten Rationalismus um zum konkreten Idealismus[1]). Ihr gemeinsamer großer Gegenstand ist dabei Goethes Weltansicht, für die sie den philosophischen Ausdruck schufen. In der Tat ist gerade Goethes Naturanschauung mitten in all seinem Widerspruch gegen die Abstraktionen Kants und Fichtes der idealistischen Weltansicht innerlich verwandt (vgl. I 82 „Geistnatur“), seine Ansicht vom Universum als unaufhörliches Tun und Bilden ganz unspinozistisch. Man denke an seinen Widerspruch gegen den Newtonschen Mechanismus in seiner Farbenlehre, und an die berühmte Aussprache mit Schiller, worin ihm dieser das idealistische Vorzeichen seiner Anschauung von der Urpflanze zum Bewußtsein brachte. Die ganze dynamisch-organische Naturansicht, die Goethe, Baader, Steffens, Schelling dem Mechanismus entgegensetzten, ist schon von Leibniz und Kant her an der Idee orientiert (vgl. bei Lütgert selber I 107, 145, 158, 170). Der ganze Gegensatz von Anschauen und Denken, des Einzelnen und des Allgemeinen, des „Innen“ und „Außen“, und damit

1) Das rational-idealistische Element bei Spinoza betont besonders Kühnemann in seinem Spinozakapitel. Näher steht L. in diesem Punkt der Darstellung Kronenbergs, ohne sich mit ihr zu decken. — Ungemein fein beobachtet ist die Art, wie Stephan das idealistische und das realistische Element im Idealismus definiert: Motiv der Unbedingtheit und der Unendlichkeit, die sich im „Frühidealismus“ (Herder-Kant) feindlich bekämpfen (a. a. O. 215 ff.). Doch würde ich stärker betonen, daß die große Leistung des „Hochidealismus“ gerade in der Ueberwindung dieses Gegensatzes besteht. Bei Kant stehen unbedingtes Ziel und Relativismus der unendlichen Entwicklung, Geltung und Wirklichkeit einander noch unversöhnt gegenüber; Fichte tut einen starken Schritt zur Versöhnung, Hegel ordnet die äußere Unendlichkeit als das Reich des Bedingten ganz der übergreifenden Einheit der unbedingten Vernunfttätigkeit ein und unter, doch so, daß jede gehaltvolle Einzelerscheinung eine Ausprägung der Gesamtvernunft bedeutet. Damit sind Kant und Herder versöhnt.

von Realismus und Idealismus ist in Goethes Naturbild und Hegels Logik grundsätzlich überwunden (s. Lütgert selbst I 78 f.; vgl. II 116, 124, späterer Schelling). Der Idealismus in seiner höchsten Ausbildung ist verstandener Realismus. — Auch hier sind Lütgerts Aussagen nicht ganz eindeutig. Das eine Mal (vgl. II 136) hat der naturphilosophische Realismus den Idealismus durchbrochen; das andere Mal (I 106) wird ein idealistischer Grundzug der Naturphilosophie anerkannt; ein drittes Mal (II 94) hat der Idealismus die Naturphilosophie erzeugt, sich aber damit in Widerstreit mit dem „Realismus" gesetzt. Die Religion Goethes in ihrem Fortgang von der Verehrung der schaffenden Gott-Natur zum „Sichüberwinden" (so schon 1784/85 „Geheimnisse"), zum „Stirb und Werde" ist jedenfalls nicht naturalistisch (I 96 f., 268 f.)! Was Schleiermacher für die formale und inhaltliche Gestaltung der Ethik über Kant hinaus geleistet hat, hat Lütgert nicht gewürdigt; es wäre als wichtiger Beitrag zur Ausbildung des objektiven Idealismus zu buchen, trotz der Schwächen Schleiermachers und obwohl der Fortschritt über Kant in anderer Hinsicht bei ihm mit Rückschritten erkauft ist. Hier harrt für die Ethik noch heute eine große synthetische Aufgabe auch über Hegel hinaus.

Ein drittes Buch zeichnet „Ertrag und Erbe": hellenistischer Schönheitskultus (Neuhumanismus), Verständnis der Geschichte als Offenbarung Gottes, Wendung zu den Fragen der Unsterblichkeit und der Geisterwelt. Die Art, wie diese drei verschiedenartigen Dinge nebeneinandergestellt und nur lose verbunden werden, zeigt wieder den Mangel an einheitlicher Orientierung, von der aus erst entschieden werden könnte, was wirklicher Reichtum ist, was Zwiespalt und Zersplitterung, was wirklicher Ertrag und was Zersetzungskeim. In allen drei Kapiteln im einzelnen viel Schönes. Lehrreich sind z. B. die Bemerkungen über Kants Begriff des Erhabenen und seine realistische Ergänzung durch Schelling (129, 145), wertvoll die Darstellung Schillers, der nicht nur über Kants Ethik, sondern auch über seine Aesthetik hinausdringt und in seinen reifsten Werken von den kantischen Abstraktionen zur geschichtlichen Wirklichkeit, aus dem Zwiespalt zwischen idealem Streben und pessimistischer Resignation

zur Einheit mit dem göttlichen Willen sich durchringt. Warum wird dieser Sieg nicht dem Idealismus gutgeschrieben?

Im zweiten Kapitel des dritten Buches würdigt Lütgert das Verdienst des Idealismus, die geschichtslose Weltansicht der Aufklärung (es müßte genauer heißen: der rationalistischen Linie in der Aufklärung) überwunden und im deutschen Volke geschichtlichen Sinn geweckt zu haben, „noch ehe es selbst in den Gang der Geschichte eingriff" (I 183, II 197 ff.). Diese neue geschichtliche Weltansicht ist in der Historie und Geschichtsphilosophie der Aufklärung schon vorbereitet; ein Einschlag darin stammt aber aus der biblisch-augustinischen Gedankenwelt, die im Biblizismus des 18. Jahrhunderts neu aufgelebt war. Hier bringt es Lütgert zu fruchtbaren Ansätzen einer positiven Würdigung des Idealismus (vgl. auch II 124, 134: Späterer Schelling für Claudius gegen Jacobi). Von hier aus würdigt er Lessing und Herder, Kant und Schiller, Schelling und Humboldt, zum Schluß den jungen Menken und Fichte (beide gegenübergestellt als realistischer und idealistischer Beurteiler der Revolution). Der junge Hegel wird hier nicht genannt (wie im vorigen Kapitel als Ueberwinder Hölderlinscher Griechensehnsucht), weil er literarisch noch nicht eingreift; aber auch die „Phänomenologie" mit ihrem gewaltigen historisch-soziologischen Realismus wird auf den dritten Band aufgespart. Die beiden Linien der idealistischen Geschichtsphilosophie: die abstrakt rationalistische Auffassung der geschichtlichen Erscheinungen als Etappen zum allein wertvollen Endziel (Kant), und die real-idealistische Würdigung einer jeden Erscheinung als in sich wertvoller Offenbarung eines göttlichen Gedankens (Herder, Humboldt; vgl. Hegel, Ranke, Spengler) treten klar auseinander; Schillers Entwicklung von der kantischen Zielbetrachtung zum historischen Realismus, mystischer und biblisch-christlicher Einschlag in Schellings Geschichtsphilosophie — das alles zeigt, wie gegensatzreich, wie verwoben die geschichtsphilosophische Spekulation ist. Und doch darf über alledem das große gemeinsame Neue gegenüber dem Rationalismus nicht übersehen werden. Gewiß, gerade die führenden Denker bleiben hier, wo es sich um die Anwendung der neuen Leitgedanken auf das (nach der Religion) konkreteste, lebendigste, am schwersten objektivierbare aller Gebiete handelt, wo die

ganze Tragweite jener Leitgedanken erst ins volle Licht tritt und die entscheidenden Begriffe erst neu zu bilden sind, vielfach in den alten abstrakten Denkgewohnheiten hängen; aber das Entscheidende sind doch die neuen Intuitionen und Leitgedanken.

Alle tiefer greifende Geschichtsphilosophie mündet in das eschatologische Problem (Lütgert I 165, 183); denn eine rein immanent-ästhetische oder auch ethisch-optimistische Weltansicht versagt auf diesem Gebiet am handgreiflichsten; hier liegen die Grenzen von Herder wie von Kant. Am klarsten zeigt das der Ausweg, den Lessing in der Seelenwanderungslehre nimmt. Der Grundgegensatz, der die Geschichtsphilosophie jener Zeit durchzieht, geht auch durch die Ansicht von den letzten Dingen. Den kräftigsten Anlauf zur inneren Ueberwindung der Antinomie von Zukunftshoffnung und Immanenzgedanken hat Fichte gemacht (gegen II 208; Ansatz zum Richtigen I 197 f.).

Wie Lütgert den Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus im ersten Bande überspannt, so auch im zweiten. Auch durch ihn zieht sich der doppelte Leitgedanke: der Idealismus trägt mit den widersprechenden Elementen, die er in sich führt: Aufklärung und Mystik, den Keim der Zersetzung in sich; und doch ist er imstande, sich mit der Erweckungsbewegung zu großer fruchtbarer Leistung zu verbinden (II 137 f.). Das ist nach Lütgert selber nur möglich, weil auch jene Vorläufer und Wegbereiter der Erweckungsbewegung so viel vom Idealismus und seinen Elementen (Aufklärung, Mystik) in sich aufgenommen hatten, daß sie nicht im reinen Gegensatze zu ihm standen; so hat Hamann den geschichtlichen Universalismus der Aufklärung und Herders übernommen und so „den reformatorischen Offenbarungsbegriff erweitert und überboten" (II 11); vollends Jacobi, Baader, Schleiermacher sind alles andere als bloße Gegner des Idealismus. So werden auch die Beziehungen Lavaters zur Aufklärung und zur Geniezeit, Jung-Stillings zu Kant, von Claudius zur Mystik (St. Martin) von Lütgert eingehend gewürdigt.

Man sieht: die Linien laufen im zweiten Band klarer wie im ersten. Er behandelt in drei Büchern die Bahnbrecher der Erweckungsbewegung, die Wendung des Idealismus zur Mystik und zur Theosophie, endlich die Erhebung und Befreiung auf Grund von

Selbstkritik und innerer Wiedergeburt. Das erste Buch setzt wirkungsvoll ein mit Hamann, dem größten Antipoden der Aufklärung und mächtigsten Wiedererwecker Luthers (ihn statt Kant zum „Philosophen des Protestantismus“ zu machen, geht doch wohl zu weit). Daran schließen sich Jacobi (dessen Schüler Wizenmann s. schon I 66 f.) und Baader, den Lütgert besonders genau kennt und an den Platz rückt, der ihm gebührt. In ihnen setzt sich die beginnende Erweckungsbewegung mit dem Idealismus auseinander [1]). Es kann auch hier nur der Idealismus im engeren Sinn gemeint sein; das zeigt sich durch die Heranziehung von Schleiermachers „Reden“ in diesem Zusammenhang; ihre Kritik am Fichteschen Idealismus steht doch ganz in der idealistischen Gesamtbewegung drin; sein „höherer Realismus“ ist doch alles andere als dogmatisch gedacht. So vollzieht sich die innere Berührung zwischen Erweckungsbewegung und Idealismus doch nicht erst in den stilleren Geistern Lavater, Jung-Stillung und Claudius (Kap. 2), sondern schon und gerade in jenen lauten Rufern im Streit. Noch mehr: gerade Kant, Fichte, Schleiermacher trugen starke religiöse Anstöße in sich; die Erweckung kam nicht zuletzt von ihnen her [2]). Das zweite Buch zeigt die Vereinigung des Idealismus mit der mystischen Unterströmung, deren Verbreitung im Volk (besonders in den Handwerkerkreisen) in lehrreicher Weise aufgedeckt wird. Die Bestreitung jedes Zusammenhangs mit dem Pietismus (I 272, II 40 usw.) läßt sich aber doch nicht halten [3]); denn dieser war doch selbst, wie seit Ritschl immer

1) Zu Hamanns „Sensualismus“ vgl. Fichtes starke Wertung der Empfindungsgrundlage der Erkenntnis und der leiblichen Ausprägung des empirischen Ich. In beiderlei Hinsicht ist er alles andere als Spiritualist; man könnte bei ihm geradezu von einem transzendentalen Sensualismus und Materialismus reden. Man denke auch an seinen starken Sinn für die wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen des geistigen Lebens. Auf der andern Seite Lütgert II 30 f. (Baader = St. Martin): „Man muß die Dinge durch den Menschen und nicht den Menschen durch die Dinge erklären.“ Wenn das nicht Idealismus ist! Fast wörtlich so schreibt Schiller an Humboldt.

2) Zu Fichtes religiöser Wirkung s. Klöden, Jugenderinnerungen, Ausgabe 1874, 359.

3) Vgl. dazu Elert, Der Kampf um das Christentum, 75 f. Lütgert II 87: Schleiermacher und Herrnhut.

wieder gezeigt worden ist, nicht nur von der Bibel, sondern von der mystischen Literatur und den mystischen Kreisen von Anfang an getränkt. Der Einfluß orientalischer Mystik erreichte nur die literarischen Spitzen (Fr. Schlegel deutet sie doch ganz europäisch um im Sinn des Idealismus der Freiheit, II 79). — Besonders deutlich wird der Knoten geschürzt S. 137 f. Es ist kein Zufall, daß hier schon Hegel in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Ohne ihn ist der Idealismus eine unfertige Erscheinung. Bei ihm wird nach Lütgert die Verbindung zwischen kantischem „Idealismus", dem Goetheschen „Realismus" und der Mystik bewußt vollzogen, wobei die „Mystik" als gemeinsame Unterströmung sämtlicher genannter Richtungen das Bindeglied abgibt. Die damalige Mystik deckt sich freilich keineswegs mit der areopagitisch-mittelalterlichen; sie hat zum Endlichen und insbesondere zum Geschichtlichen kein ausschließendes, sondern ein einschließendes Verhältnis. Der Idealbegriff der Religion, den Hegel im Lauf seiner Religionsphilosophie herausarbeitet oder vielmehr durch den ganzen Gang der Religionsgeschichte sich herausarbeiten sieht, geht in der Mystik nicht auf; er ist reicher als das Bild der Religion, das er in dem berühmten Eingang der Religionsphilosophie gibt und das freilich ganz in Mystik getaucht ist. Dieser bewußten Zusammenfassung bei Hegel entspricht nach Lütgert in der Wirklichkeit die Verbindung von „Idealismus", „Realismus" und Erweckungsbewegung zu der innern und äußern Erhebung von 1812/13. Daß diese Verbindung in dem von Lütgert behaupteten Maß im Zeichen der Mystik im engeren Sinn geschah, kann ich trotz aller von Lütgert beigebrachten Belege nicht zugeben. Es ist doch eine die Tatsachen einseitig gruppierende Auffassung Lütgerts, die die ganze Bewegung in das enge Flußbett der Mystik im engen Sinn und in das noch engere der Theosophie einmünden läßt. Die mystische Frömmigkeit allein hätte solch gewaltige Wirkung nicht hervorgebracht. Luthertum, Pietismus und Aufklärungsfrömmigkeit haben ihr gut Teil dabei mitgewirkt. Lütgerts Begriff der Mystik bedürfte genauerer Untersuchung. Er muß bei ihm für Vieles herhalten. In Wahrheit haben wir hier eine Verbindung von Mystik und Glaubensreligion, analog derjenigen, die das N. T., vor

allem Paulus, geschaffen hat. Das Bindeglied bildet die Heft 2, S. 149 Anm. genannte spekulative Ueberlieferung [1]).

Alles in allem: Lütgerts Werk hat uns, wie das Elerts, abgesehen von seinem stofflichen Reichtum, Ernstes zu sagen. In vielen Punkten zeigt er mit scharfem Blick die Grenzen und Schwächen und inneren Widersprüche des deutschen Idealismus, ein Zurückbleiben hinter der letzten Tiefe des christlichen Gottes- und Persönlichkeitsgedankens. Hier soll der unerbittlichen Wahrhaftigkeit nichts abgebrochen werden, auch wenn sie ins eigene Fleisch und Blut schneidet, ebenso wie jene Gegensätze und Antinomien nicht im mindesten verwischt werden sollen; ohne sie gäbe es ja gar keine synthetische Leistung. Leider hat er dabei, bei empfindlichen Mängeln in der Grundlegung, den Idealismus in eine recht einseitige Beleuchtung gerückt. Er sieht seine einzelnen Erscheinungen und den Idealismus als Ganzes in lauter Widersprüche zerfallen, hält Aeußerung gegen Aeußerung und hat die Teile in seiner Hand, ohne den einigenden großen Grundgedanken. Man lese etwa die grelle Charakteristik der idealistischen Lebenshaltung I 131, unmittelbar nach dem schönen Glaubensbekenntnis Schillers an Humboldt. So kommt es, daß vielfach auch das Richtige unrichtig wirkt, was dann wieder viele abhält, vom Idealismus zu lernen. Andere haben die Auseinandersetzung mit dem Idealismus in einwandfreierer Weise geleistet und durch alle Kritik hindurch deutschen Idealismus

1) Den aktiven Charakter der „Mystik" des deutschen Idealismus im Unterschied von der alten und mittelalterlichen betont mit Recht Fr. Medicus (Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie, Beitr. z. Phil. des deutschen Id. I 166 f.); vgl. Weinel, Die Hauptrichtungen der Frömmigkeit des Abendlandes und das NT., 1921; Th. Haering, Von ewigen Dingen, 1923. Gerade bei Hegel ist der Unterschied klar. Eingehende Nachweise bei Heimsoeth, a. a. O. 189 ff., 220 ff., und besonders Hirsch, Ztschr. f. syst. Theol. I 555 ff. (Lebendigkeit Gottes; Aktivität; Wendung zur Welt und Geschichte). Hier wirkt der christliche Theismus ein. Der Persönlichkeitsbegriff hat freilich bei Hegel dieselbe Weite wie sein Freiheitsbegriff. Th. Dieter, Die Frage der Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie, Diss. Tübingen 1917, stellt eine Entwicklung bei Hegel vom Pantheismus zum Theismus fest, doch zugleich ein bleibendes Schwanken. Der Fehler bei D. ist, daß er als Maßstab Lockes und Herbarts Begriff der Persönlichkeit benützt; an ihm darf Hegel nicht gemessen werden.

und Christentum füreinander fruchtbar gemacht. Bei Lütgert fühlt man immer durch, daß der Idealismus ihm im tiefsten Grunde fremd ist, daß er nicht mit ihm gerungen hat. Vom Scharfblick des Gegners ist viel zu lernen; mehr vom Tiefblick des wahren Geschichtsschreibers, der seinen Gegenstand mit ganzer Seele erfaßt hat; noch mehr lernt man von dem, der mit dem Schmerz kämpfender Liebe um die Seele des Gegners ringt; das schwerste Gewicht hat eine Kritik, die nicht gegen einen andern Geist sich richtet, sondern Selbstkritik ist, weil sie etwas vom Gegner in der eigenen Seele trägt [1]).

An diesem Punkte setzen die Vorlesungen von E. Hirsch über „Die idealistische Philosophie und das Christentum" ein (Zeitschr. f. syst. Theol. 1923, Heft 3, S. 533—608). Von ihrer geschlossenen Wucht, bei bewegtestem Reichtum in der Einzelausführung, erhält nur der einen Begriff, der sie eindringend studiert und persönlich durchlebt. Ihre große Bedeutung beruht eben darauf, daß sie die Kritik am Idealismus nicht nur von außen her üben; sie gehen vielmehr durch ihn hindurch, und zwar so, daß sie den Hörer und Leser in den innersten Mittelpunkt der idealistischen Weltansicht und Spekulation hineinführen und vom Einheitspunkt aus seine geschichtlichen (Fichte-Hegel) und systematischen Spannungen entfalten, so Schritt für Schritt die innere Kritik des Idealismus an sich selber üben. So brauchen wir auch den Weg des Idealismus zum

1) Auf den Vorwurf der Entkirchlichung, Entchristlichung und Entsittlichung (!), den L. im Anhang des 1. Teils gegen den Idealismus richtet, mögen die Kirchenhistoriker antworten. Naturalistische, skeptische und frivole Literatur und Lebensgewohnheit hat es wahrlich vor der Zeit des Idealismus genug gegeben. Der Idealismus seit Klopstock und Lessing warf vor allem einen Damm auf gegen die von den Höfen und einem Teil der Literatur ausgehenden französischen Einflüsse — eine Reaktion des deutschen, von der Reformation und deutschen Aufklärung erzogenen Bürgertums. Die Schuld an der Entkirchlichung trägt nicht nur Schleiermachers Individualismus und religiöses Virtuosentum (s. darüber Lagarde, Ueber einige Berliner Theologen usw.), sondern das Scheitern der Kirchenreform Schleiermachers an Absolutismus und kirchlich-politischer Restauration. Daß ihm die Gebildeten auf dieser Bahn nicht folgten, sondern in ihm den religiösen Virtuosen feierten (s. darüber Lagarde), zeigt, daß sie und die Zeit für Schleiermachers Wirken in dieser Hinsicht nicht reif waren.

religiösen Problem hier nicht lang zu suchen; er ist schon zur Genüge durchgedacht worden (von Hirsch besonders in seinem Buch über Fichtes Religionsphilosophie). Der voll entwickelte Idealismus steht im religiösen Problem schon mitten drin. Und zwar führt uns Hirsch den Weg von der Religionsphilosophie des deutschen Idealismus zu der Frage nach seiner Religion: kann er eine eigene Religion frei erzeugen oder gilt es für ihn, eine geschichtlich lebendige Religion nicht etwa rein faktisch sich anzueignen, sondern ihren und seinen Mittelpunkt in lebendige Wechselbeziehung zu setzen?

2. Damit stehen wir nach der geschichtlichen in der systematischen und Gegenwartsfrage, und zwar zunächst bei dem Heft 2, S. 130, 150, bezeichneten Uebergangsproblem, bei der Frage des formalen Verhältnisses von idealistischer Philosophie und Religion, spezieller gefaßt: von Religionsphilosophie und Religion[1]). Hirsch unterscheidet in der idealistischen Religionsphilo-

1) Lasson (besonders Einl. zur Enzykl. S. XXXI, XXXV f., XLII—LII) bekämpft entschieden die (z. B. von Elert S. 26 ff. einseitig vertretene) Auffassung vom Primat der Spekulation über die Religion bei Hegel. Ich habe mich auch jetzt ihm darin nicht anschließen können, so schön es wäre, wenn es bei Hegel stimmte. Die Hegelsche These: Gleichung „Mystik = Stufe des Vernunftdenkens" (im Unterschied von der Verstandesreflexion) zeigt doch, daß auch seine Spekulation noch etwas vom abstrakten Rationalismus übernommen hat, trotz seiner bewußten Ablehnung desselben (z. B. Enzyklopädie ed. Lasson S. 486). — H. Stephan (a. a. O. 223 ff., 230 ff.): Spekulatives Lebensverständnis ist nur dann erwünscht, wenn es der Eigenart der Lebensgebiete, vor allem der Religion, unverkürzt gerecht wird. Vgl. A. Liebert, Die geistige Krisis der Gegenwart, 1923, 195 ff.: Den Ausweg aus der Antinomik unseres geistigen Lebens, besonders in seiner heutigen Gestalt, gewinnen wir nur durch die Wendung zur Religion, doch nur wenn sie aus ihrem eigenen Apriori heraus verstanden wird, das bei den spekulativen Religionsphilosophen nicht voll zu seinem Recht kam.

Mit großer methodischer Sorgfalt ist das Verhältnis von Religion und Religionsphilosophie behandelt von H. Scholz in seiner Religionsphilosophie, in der 2. noch mehr als in der 1. Auflage. Ist bei Scholz ein realistisch gestimmter Kritizismus (also ein relativer, eingeschränkter Idealismus) der erkenntnistheoretische Hintergrund, so sucht Fr. Brunstäd in seiner „Idee der Religion" (1923), bes. S, 61 ff., 90 ff., 150 ff.) das Verhältnis beider Größen vom Standpunkt des kritisch-spekulativen Idealis-

sophie zwei Gedankenreihen: die religionsphilosophische und metaphysische. Die eine geht aus von der wirklichen Religion als schlichter Tatsache des menschlichen Geisteslebens und sucht sie philosophisch zu würdigen, die andere konstruiert unabhängig von der wirklichen Religion einen Gottesbegriff als Ziel oder als Grundlage des gesamten Geisteslebens, und leitet dann aus diesem spekulativen Gottesbegriff eine philosophische Religion ab. In der Entwicklung des Idealismus droht die zweite Form vielfach die erste zu überwuchern; dadurch wird der wirklichen Religion Gewalt angetan. Sie rächt sich am Idealismus dadurch, daß sie seine Grundvoraussetzungen in Frage stellt. Die Dialektik dieses Verhältnisses zieht sich durch die ganze idealistische Religionsphilosophie hindurch. Hinter dieser methodischen steht jedoch die größere, die entscheidende Frage: Wie verhält sich der Geist der Transzendentalphilosophie zum Gehalt der geschichtlichen Religionen, insbesondere zum christlichen Gottesverhältnis? Wie stellt sich der Idealismus da, wo er aus Religionsphilosophie Religion werden will, zum Geist und Gehalt des Christentums? Die Geschichte des Idealismus von Fichtes Atheismusstreit und Schleiermachers „Reden" bis zu Schleiermachers, Schellings und Hegels abschließenden Werken zeigt uns, wie ernst der deutsche Idealismus von Anfang bis zu Ende mit der Frage gerungen hat [1]), noch ernster als mit der metho-

---

mus aus zu bestimmen. Im Gegensatz zu jeder „realistischen" Metaphysik, die ihr eigenes Dogma an die Stelle der lebendigen Religion setzt, ist es nach ihm gerade der absolute Idealismus, der die Religion als solche sich völlig aussprechen und ihr Recht behaupten läßt, freilich nicht durch Isolierung, aber auch nicht durch bloße Ein- und Unterordnung unter das Ganze des Geisteslebens; vielmehr erhält im Primat der Religion das geistige Leben erst seine höchste Einheit und volle Wahrheit.

Was mich bei B. nicht ganz befriedigt, das ist ein gewisses Schweben der Grundbegriffe (Gottesbegriff, Freiheitsbegriff, Verhältnis der theoretischen zur praktischen Seite der Vernunft). Die scharfen Spannungen sind abgeschwächt.

1) Der heutige Idealismus hat in Eucken und jetzt in Brunstäd ein positives Verhältnis zum Christentum, in Cohen ein solches zum Judentum eingegangen. Cohens strikte Anhänger lehnen dies Verhältnis zu einer geschichtlichen Religion meist ab (z. B. W. Kinkel, Hermann Cohen, 1924; Idealismus und Realismus, 2. Aufl., 1920). Wo die Religion des Idealis-

dischen Frage. Es ist der große Vorzug der Vorlesungen Hirschs, daß hier die Kritik am Idealismus auf Grund eines intensiven Sich-

---

mus auf die Dauer warmes, kraftvolles Leben hat, da wird sie irgendwie mit einer geschichtlichen Religion in bewußter oder doch tatsächlicher Beziehung stehen. Ein sympathisches Bekenntnis solcher idealistischen Frömmigkeit sind die Schriften von Dietr. Mahnke, „Der Wille zur Ewigkeit", und „Das unsichtbare Königreich des deutschen Idealismus" (1917 und 1920, beide bei Niemeyer in Halle); jene (wie Deskartes' Meditationen) ein Erzeugnis der philosophia militans, dieses die systematische Verarbeitung und zugleich Weiterführung der Impulse der ersten. M.s Sterne sind Plato, Leibniz, Kant und von den Neueren sein Lehrer Husserl. Beide Darstellungen sind orientiert an der platonisch-kantischen Dreiteilung der Idealwelt in die Reiche der Wahrheit, der Sittlichkeit und (im zweiten Büchlein) der Schönheit — alle drei münden in das Reich der Ewigkeit, das durch sie alle hindurchleuchtet. Von der harten Wirklichkeit, die den Krieger umgibt, wird von konkreten Erlebnissen und Beispielen aus in kräftiger Gedankenarbeit Schritt für Schritt das Glaubens- und Gedankenreich des Idealismus erobert, bis es heißen kann: „mitten wir im Tode sind — vom Leben umfangen." Wie idealistische Frömmigkeit sich mit der furchtbaren Wirklichkeit des Welt- und des Menschenwesens außer und in uns, und so auch mit Sünde und Schuld, auseinandersetzt, zeigt die erste Schrift; in der zweiten werden die mystischen Klänge noch entschiedener überboten durch das Evangelium Jesu von der Vergebung der Schuld und dem Kommen seines überweltlichen, unsichtbaren Königreiches. Den Tatsachen des Schlechten und der Schuld gegenüber ruft der Verfasser den kräftigen Glauben an den Sieg des Göttlichen und Guten zu Hilfe; gegenüber allem bloß passiven Sichverlassen auf die Gnade ist dieser Aufruf an den glaubenden Willen zu begrüßen; doch muß dieser Optimismus mit noch tieferen Erschütterungen rechnen lernen, um ganz stichhaltig zu sein. Hier müßte M. von dem gewaltigsten und tiefsten Idealisten lernen: von Luther. Mit voller Entschiedenheit lehnt M. den Anspruch auf individuelles Fortleben ab (vgl. auch z. B. W. Kinkel, Allg. Gesch. der Phil. I, 1920, 108). Gegenüber der heute beliebten Phantastik ist ja nüchterne, keusche Zurückhaltung durchaus am Platz. Und doch: ist nicht gerade solch ernstgemeinter Verzicht auf alle persönlichen Ansprüche gerade die Vorbedingung, unter der die Berufung zum Höchsten, zum persönlichen Anteil am Leben und Wirken Gottes — in welcher Form es auch sei — empfangen werden kann? Ist nicht Gottes Anspruch an uns hier das Entscheidende? Das Aussenden von seelischen „Wellenringen" in die Unendlichkeit persönlicher Zusammenhänge hinaus — ein etwas naturalistisches und darum unzureichendes Bild — erhält erst so seine Wahrheit und seinen festen Halt.

Noch entschiedener wie der Philosoph Mahnke vollzieht die volle Ver-

versenkens in ihn geübt wird durch einen, der ihn philosophisch durchdrungen und verstanden hat wie wenige, und der zugleich in die Tiefen von Luthers Gotteserlebnis eingedrungen ist. Mit Recht hält sich Hirsch vorwiegend an Fichte und Hegel als die entscheidenden Vertreter idealistischen Denkens und Glaubens (seine Urteile über Schelling, und noch mehr über Schleiermacher, dem von Medicus ohnehin mißhandelten, möchte ich jedoch nicht durchweg unterschreiben, so sehr ich damit einverstanden bin, wenn man von seiner einseitigen Bevorzugung heute zurückkommt). Bei Fichte wie bei Hegel sieht er die große Wahrheit des Idealismus zur vollen Klarheit gebracht: Verständnis der Wirklichkeit von innen her, vom Geist und von der Persönlichkeit, und vom Ziel her, von der übersinnlichen, geistig-sittlichen Bestimmung des Menschen; dies Verständnis kommt zur vollen Klarheit über sich selbst, und damit zu seiner eigenen Vollendung, im Gedanken der intellektuellen Anschauung, in der das Subjekt ganz eins mit der Sache, der Geist ganz bei sich selbst ist. — Doch gerade hier, wo die unaufgebbare Wahrheit des Idealismus liegt, sieht Hirsch zugleich seine verwundbare Stelle. Aller Nachdruck liegt hier auf dem Bewußtsein des persönlichen Geistes von sich selbst; erst durch dies Selbstbewußtsein wird er ganz, was er ist. Bei all seinem Verständnis für das Unbewußte und Vorbewußte als Ausgangspunkt alles höheren Lebens kommt dem Idealisten

---

schmelzung deutsch-idealistischer und ausgeprägt christlicher Frömmigkeit Karl Bornhausen „Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus", Bücherei der Christlichen Welt Nr. 3, Verlag Perthes, 1924 (erweiterter Druck des von mir Heft 2 S. 126 angeführten Vortrags in Chr. Welt 1923, Nr. 49/50). In seinem Schlußteil geht Bornhausen auf das Problem des Verhältnisses zwischen dem ursprünglich religiösen und dem uns geläufigen ethischen Heiligkeitsbegriff ein. In Luthers Rechtfertigungslehre und ihrem synthetischen Urteil sieht er die entscheidende Synthese des Urheiligen und des Sittlichen in ursprünglicher Tat geleistet; Kant und Schiller haben ihm diese Synthese gedankenmäßig begründet; sie gilt es für die Nöte der Gegenwart fruchtbar zu machen. Ich nehme mit Hirsch, Stange, Stephan, Wehrung, Wendland die Spannung schwerer, so sehr ich mich an B.s überzeugtem Durchdrungensein von der Einheit idealistischen und lutherischen Geistes freue. Die Einheit kann nur durch eine schwere Erschütterung und Krisis des Idealismus gewonnen werden.

doch die Frage nicht: liegt denn das Beste im Menschen immer in dem, was er von sich weiß und durch eigene Tat vollbringt, liegt es nicht vielmehr gerade in dem, was in ihm wächst, und was größer ist als alles, was er selber davon wissen und daran machen kann? Wenn das Unmittelbare, das Empfangen, das Handeln Gottes in uns aller Reflexion zuvorkommt — wie Fichte und Hegel beide aufs schärfste betont und stets festgehalten haben —, liegt dann nicht im Bestand unseres eigenen Lebens mehr als wir begrifflich restlos entwickeln können? Liegt nicht der transzendentale Hintergrund all unseres bewußten Handelns und Denkens, das Schaffen des Ueber-Ich in unserem endlichen Ich, über aller Vernunft, zum mindesten über unserer Vernunftform? Liegt nicht im transzendentalen Idealismus die Gefahr einer doppelten Ueberspannung: der Aktivität und des Selbstbewußtseins? Und wenn der Idealist darauf antwortet: das Höchste sei auch ihm nicht das selbstbewußte Tun des empirischen Menschen, sondern das schöpferische Handeln des Gottesgeistes in ihm, so tritt eben in dieser Gegenüberstellung ein noch tieferer Mangel ans Licht: es fehlt an einer klaren Unterscheidung und Abgrenzung zwischen dem Tun des endlichen und unendlichen Geistes, der menschlichen und der absoluten Persönlichkeit [1]). Der relative Unterschied zwischen empirischer und idealer Persönlichkeit, zwischen psychologischem und reinem Ich wird mit dem andern, absoluten Unterschied zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Ich unklar vermengt. — Hier liegt der Einsatzpunkt für die Kritik an den innersten Voraussetzungen. Hirschs Kritik setzt ein bei der Frage der Durchführbarkeit dieser Voraussetzungen, und zwar bei einem zunächst in der menschlich-endlichen Sphäre liegenden Verhältnis: bei dem Verhältnis zwischen dem Einzel-Ich und dem Du; trotz wertvoller Ansätze (die ich höher einschätzen möchte als Hirsch) wird dieses Verhältnis von den Idealisten meist erst nachträglich eingeführt und nicht in die genetische Bestim-

1) In Kroners Darstellung Kants und Fichtes taucht dieser kritische Punkt immer wieder auf (a. a. O. 379 ff., 397 f., 400, 413 f.). An der Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung beider hängt die Verhältnisbestimmung von Autonomie und Theonomie, von den aktiven und empfangenden Momenten des geistigen Lebens.

mung des Persönlichkeitsbegriffes von vornherein aufgenommen. Die Folge ist ein Versagen des philosophischen Idealismus vor der Frage: darf dieses Verhältnis von Ich und Du auch angewandt werden auf das Verhältnis des endlichen zum absoluten Geist? Oder sind hier die Bezeichnungen aus der Sphäre des persönlichen Gemeinschaftslebens nur Symbole oder Denkmäler von Entwicklungsstufen, die überwunden werden müssen? Wenn wir aber in diesen persönlichen Gemeinschaftsbeziehungen zwischen Mensch und Mensch, Gott und Mensch, Urphänomene sehen, die weder aus anderen kausal ableitbar noch als vorübergehende Entwicklungsstufen ohne Gewaltsamkeit teleologisch verstanden werden können, so folgt daraus die Forderung: die Philosophie der intellektuellen Anschauung ist zu ergänzen durch eine Philosophie des persönlichen Lebens, die für die Philosophie der intellektuellen Anschauung und der Autonomie des menschlichen Geistes die inhaltvolle Grundlage bildet. Ein Stück Ausführung dieser Forderung enthalten Wehrungs Aufsätze „Das religiöse Ich" und „Vom Irrationalen" (ebenda S. 6—27, 482—532). —

Die Hauptfrage, die sich hier erhebt, ist die nach dem Verhältnis des neuen philosophischen Horizonts zum alten, idealistischen. Unsere Jüngeren sprechen hier ihr Entweder-Oder aus. Doch geht auch ihnen von Kierkegaard her ein Stück Dialektik nach, das als Fremdkörper wirkt. Anders Hirsch. Er übt auch an Kierkegaard seine Kritik. Die Wahrheit des Idealismus hält er fest: Erfassung der Wirklichkeit von innen her, vom Geist aus; Ueberdinglichkeit Gottes, Ueberwindung des weltabgezogenen Dualismus wie des pantheistischen Monismus durch den konkreten, auf die Individualität bezogenen Gottesgedanken (bes. 548 ff.). Also um Ergänzung, nicht um Ersetzung handelt es sich.

Diese Ueberhöhung des Idealismus durch einen höchsten Ideal-Realismus, der vor allem den Realitäten des persönlichen und Gemeinschaftslebens gerecht wird, liegt ganz in der Linie dessen, was wir am Schluß von Heft 2 ausgeführt haben. Doch sei eine wesentliche Seite der Sache hier noch betont, die bei Hirsch und Wehrung m. E. nicht genügend beachtet wird. Jene letzte Paradoxie, die die höchsten Synthesen unseres Geistes sprengt, so daß all unsere

Begriffe als ein bloß Vorletztes sich herausstellen (s. schon den Schluß von Hirschs beiden Fichtebüchern von 1914 und 1920), ist für unser Denken nach Hirsch nicht mehr zu bewältigen. Er bleibt also anscheinend bei einer unlösbaren Antinomie im Sinne Kierkegaards (nicht Kants oder Hegels) stehen und rückt damit der „neuromantischen Theologie" (a. a. O. 540, 560 f., 574 f.) einigermaßen nahe. Und doch scheint es bloß so; Hirsch geht jedenfalls tatsächlich über diese Linie hinaus. Eine Philosophie des persönlichen Lebens denkt doch diesen letzten Gegensatz; indem sie ihn aber denkt, hat sie ihn schon grundsätzlich der Einheit des Geistes eingefügt. Allerdings mit der Einschränkung, daß für unser Denken diese Einheit nur idealiter gedacht, nicht realiter durchgeführt werden kann. Wir halten an der kantischen Unterscheidung des intellectus archetypus und ectypus fest; wohl können wir uns zum synthetischen Denken erheben, das Anschauung und Denken zusammennimmt (vgl. Kroner 296 f.); aber ganz können wir Anschauen und Denken nicht zur Deckung bringen. Das bleibt Gott als dem intellectus archetypus vorbehalten. Wohl können wir vom Teil auf das Ganze schließen (so Lasson zu I Kor. 13, 12 γινώσκω ἐκ μέρους) aber nicht vom Ganzen aus das Einzelne ableiten. Diese Unvollkommenheit ist keine bloß quantitative, sondern eine qualitative. Sie betrifft nicht nur die Erkenntnisgegenstände, sondern auch unser Erkenntnisorgan (wie Paulus am selben Ort klar und deutlich ausspricht). Es wäre nicht nur für unser Glaubensleben, sondern auch für unser ihm nachsinnendes Erkennen der Tod, wenn nicht am Anfang und am Ende unseres Weges der Heilige stünde, der dem Menschengeist sich offenbart, doch eben darin der Heilige, d. h. in der Anwendung auf unser Erkennen: der Geheimnisvolle bleibt. Auch das konkreteste menschliche Denken ist noch Abstraktion gegenüber der Fülle des Lebens — der Fülle Gottes. Das hat Plato geahnt, wenn ihm die letzten Gedanken zum Mythos wurden (s. darüber R. Otto, Das Heilige, 11. A., 1923, 109 f.). Diese Einschränkung muß ich J. B. G. Lasson gegenüber festhalten.

Und doch enden wir nicht im Irrationalismus. Jene Selbstbegrenzung ist für Hirsch wie für mich keine dogmatische, sondern eine kritische. Indem wir das alles denken, haben wir das

rationale Element in das Leben des Absoluten aufgenommen, grundsätzlich, und umgekehrt: die Beziehung des absoluten Geistes auf unsern Geist ist eben darin mitgesetzt. Kommt auch unser Denken, wie gerade die Dialektik zeigt, wenn sie nicht in Erstarrung geraten will, über logische Antinomien empirisch nie völlig hinaus, so sind doch diese Antinomien für uns zugleich im Grundsatz überwunden, wenn unser letzter Gedanke sein darf: ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην — so wie für uns im Glauben, d. h. vom Standpunkt Gottes aus, die furchtbareren realen Gegensätze der Welt und unseres Innern von Gott aus überwunden sind. Wir enden also nicht im Irrationalismus, sondern in der Korrelation der beiden für unsern Blick relativ auseinandertretenden und doch zusammengehörenden Momente.

Nur so kann die Philosophie des autonomen Denkens und die Philosophie des persönlichen Lebens *eine* Philosophie bleiben. Im andern Fall erhalten wir wie beim späteren Schelling zwei Philosophien, ja zwei ganz verschiedene Begriffe von Philosophie, einen rationalistischen und einen irrationalistischen. Sie würden sich nicht ergänzen, sondern ausschließen! Nur so kann von der höheren Gedankenstufe aus die niedere neugeschaffen, aus der „Selbstvernichtung" des Begriffes am absoluten Leben (Fichte 1804) ein erneuerter, vom Gehalt des Lebens durchdrungener Begriff, aus der an die Theonomie geopferten, antinomisch zerspaltenen Autonomie [1]) die erfüllte Autonomie als freies schöpferisches Walten

1) Das heute so akute Problem von Autonomie und Theonomie (siehe Heft 2, 126) bedarf dringend einer gründlichen Behandlung. Die Theologen stehen meist in der Mitte zwischen den absoluten Theonomisten (Barth, Gogarten u. a.) und Autonomisten (ein solcher bleibt auch Natorp, wenn er sich von „innerhalb der Grenzen" auf „in der Grenze" zurückzieht — doch liegt darin der Hinweis auf ein Trans (Platos Ideenlehre, 2. A., 1921, 512); vgl. Heinr. Barth a. a. O.: Kants Idealismus der kritischen Selbstbegrenzung der Vernunft stehe dem Christentum näher als der spekulative Idealismus seiner Nachfolger — das ist jetzt neueste Weisheit! Ihmels' Leipziger Antrittsrede, „Theonomie und Autonomie im Lichte der christlichen Ethik," 1903, habe ich leider nirgends bekommen können. Wenn W. Nestle (Die Nachsokratiker I, 1923, 165 f.) den Untergang der autonomen antiken philosophischen Ethik im Christentum beklagt, das die Ethik und Lebensgestaltung an sich gezogen und die moderne philosophische Ethik zu lebensfremder

Gottes im Menschengeist hervorgehen. Wenn auch nicht das höchste, bleibt das Denken ein wesentliches Element in unserem Verhältnis zu Gott; es darf aus dem Verhältnis zu ihm nicht herausgenommen und zum gottlosen Denken verurteilt, es soll zum gottgeweihten Denken werden.

Das System der „intellektuellen Anschauung" behält sein Reich; aber tiefer in der entscheidenden letzten Wirklichkeit wurzelt das Reich des Gewissens. Jenes wird aber durch dieses nicht vernichtet, sondern seine Wahrheit bleibt erhalten. Daß dies wirklich aufgezeigt werde, darin sehe ich, darin einen Schritt weitergehend als Hirsch, die Aufgabe einer Philosophie des Christentums. Und wie mit unserem Denken, so ist es mit unserem ganzen inneren Lebensbestand. Auf sich selbst gestellt, führt er in unheilbare Konflikte hinein. Der Idealismus durchlebt seine letzte und schwerste Krisis, wo er zum Gericht des heiligen Gottes am selbstischen Menschenwillen wird. Er wird als rein menschlicher Idealismus vernichtet, als gottgeborener Idealismus erneut, wo die Ehre allein dem Urquell alles Guten und Wahren bleibt, von dem der Mensch, was er hat, zu Lehen trägt. In dieser entscheidenden Kritik des Idealismus stimmen wir mit seinen theologischen Kritikern überein. Sie wird uns aber aus einer Kritik a m Idealismus zu seinem eigenen Selbstgericht. Wo sie ernst gemeint ist und rückhaltlos durchgemacht wird, da führt sie nicht zum Ende des Idealismus, sondern zu seiner Wiedergeburt aus dem Geist des Evangeliums.

So bleiben denn Idealismus und Christentum trotz aller Spannungen doch zusammen. Auch der Realismus des Christentums ist Realismus des Geistes; der Idealismus Platos, Kants und Hegels findet hier seine Erfüllung. Das macht uns frei von jeder falschen Anlehnungsbedürftigkeit, die sich um jeden Preis zum Bundesgenossen anträgt und Freundschaft aufdrängt, wo man sie nicht sucht. Das Christentum hat dem philosophischen Idealismus mehr zu geben und mehr von ihm zu fordern, als dieser ihm gegenüber.

Kümmerlichkeit verurteilt habe, so kann diesem Zustand nicht durch weitere Isolierung abgeholfen werden, sondern nur indem die philosophische Ethik sich entschließt, von den ethischen Kräften des Christentums sich wieder Leben einhauchen zu lassen.

Das Ueberweltliche in der christlichen Persönlichkeitsreligion wird sich immer wieder darin bewähren, daß sie das, was sich aus dieser Welt dem Licht und der Wahrheit entgegenstreckt, seiner Fesseln und Schranken entbindet, es reinigt und neu schafft. Dazu soll auch der heutige Kampf um den Idealismus dienen; möge er auch auf seiten des Idealismus sein ein Kampf um das Christentum.

Wir fassen zusammen — soweit das in kurzen Sätzen möglich ist:

1. Idealismus ist Verständnis und Gestaltung des Lebens von der Idee, d. h. von der schöpferischen Macht des Geistes her (Gegensatz: Naturalismus).

2. Realismus bedeutet für den Idealismus nie ausschließenden Gegensatz, sondern Aufgabe. Idealismus ist vertiefter Realismus, Realismus erfüllter Idealismus. Unbewältigte Realität bedeutet für den Idealismus nicht Rückzugssignal, sondern Ruf zur Sammlung und zu neuem Angriff.

3. Idealismus als philosophische Reflexion setzt Idealismus als Lebensmacht immer schon voraus. Insbesondere kann jener aus sich selber keine Religion erzeugen, sondern lebt von geschichtlich gewachsener Religion inner- und außerhalb des Christentums; andererseits befreit er die Religion aus der Gefahr dogmatischer Erstarrung, indem er ihre innern geistigen Gesetze zum Bewußtsein bringt; denselben Dienst tut er der wissenschaftlichen Weltansicht und vermittelt so zwischen beiden.

4. Christentum ist (real)idealistische Religion mit dem spezifischen Merkmal des Personalismus (= Verständnis und Gestaltung des Lebens vom Persongedanken, genauer: vom ursprünglich erlebten Personverhältnis aus).

5. Näherbestimmungen. Als personalistische Religion ist das Christentum erhöhter Idealismus und zugleich vertiefter Realismus; denn Persönlichkeit ist nie etwas Gegebenes, sondern ideelle Setzung, Glaube und Tat; Subjekt und Objekt in Einem. An Gott glauben und selbst Persönlichkeit werden ist ein und dasselbe. Der Geist ist also im Christentum näher bestimmt als persönlicher Geist; die Erhebung und Vollendung der Menschen zur Gemeinschaft mit

Gott, das Eingehen Gottes in das endliche und menschliche Leben geht hier durch das Verhältnis von Person zu Person hindurch (Freiheit, Verantwortung, Schuld, Vergebung, Wechselverkehr mit Gott, Reich Gottes als Gemeinschaft in Gott gebundener und freier Persönlichkeiten). Das spekulative Grundproblem ergibt sich aus dem Spannungsverhältnis der göttlichen Urpersönlichkeit zu den geschaffenen und werdenden Persönlichkeiten, zwischen der absoluten göttlichen und der relativen menschlichen Unendlichkeit und Freiheit.

6. Die religiöse Lösung gibt Jesus im Leben der Gotteskindschaft; ihm nach Paulus (ἔννομος Χριστοῦ). Als höchste reale Ueberwindung der Gegensätze gibt das Christentum dem Idealismus das Problem auf, diese Ueberwindung spekulativ nachzudenken. Die heutige Lebensfrage des philosophischen Idealismus ist, ob er die Spannungen des christlichen Personalismus ertragen und zu philosophischer Welt- und Lebensansicht gestalten kann.

7. Alle relativ rationale Lebensdeutung schöpft aus dem überrationalen Leben und Schaffen Gottes. Zwischen göttlichem Tun und menschlichem „Vernehmen" (Hamann) waltet immer neue Spannung und Verbindung. Hierauf gründen sich Recht und Grenzen der Versuche, die göttlichen Urgedanken auf Grund ihrer Offenbarung in Universum, irdischer Geschichte und menschlichem Geist zu erheben und nachzudenken. Sie alle erschöpfen nicht die größte, auch dem Einfachsten offen stehende Gabe: die εἰρήνη θεοῦ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν.

Kritische Berichte.

Literatur zum Problem des Neuprotestantismus.

Von

Prof. D. Dr. Heinrich Hoffmann in Bern.

Zum Verständnis der noch immer fortgehenden Kontroverse, die Troeltschs scharfe Betonung der Unterschiede zwischen Reformation und moderner Welt und seine Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus hervorgerufen hat, ist es nötig, zwei Elemente zu scheiden, die in Troeltschs Anschauung sich auswirkten. Troeltsch erkannte mit realistischem Blick stärker als andere die tatsächlich vorhandenen Unterschiede zwischen der modernen Welt und der Reformation, und sein eigener Standpunkt wurzelte mehr in der Religion des Idealismus, und weniger in der Reformation, als der anderer Theologen. Diese persönliche Ueberzeugung verstärkte seine Meinung vom Abstande zwischen Reformation und Gegenwart; aber diese Meinung selbst war keineswegs nur durch Troeltschs eigenen Standpunkt bedingt. Auch für solche, die viel stärker in der Reformation wurzelten als Troeltsch, gilt, daß sie ihr nicht so nahe standen, wie sie glaubten. Zum Beispiel wird man heute kaum bestreiten, daß Albrecht Ritschl die Reformation unbewußt modernisiert hat, was ja überhaupt in der Theologie immer wieder mit der Reformation und mit dem Urchristentum zu geschehen pflegt, weil man sich innerlich tief an sie gebunden fühlt und deshalb noch voller mit ihnen übereinstimmen möchte, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Auch Baur und der ältere Liberalismus haben sich viel stärker mit der Reformation identifiziert, als es dem Tatbestande entsprach. Zwar hat Baur den Einschnitt, den das 18. Jahrhundert in die Geschichte des Protestantismus gemacht hat, wohl gesehen; aber er hat, ohne sich über dieses sein Verfahren voll Rechenschaft zu geben, das „Prinzip des Protestantismus", die Autonomie, im wesentlichen aus dem Neuprotestantismus herausgelesen und es dann in die Reformation hineinprojiziert. Nur Heinrich Lang hatte zwi-

schen Luther und der Gegenwart einen scharfen Strich gezogen, dafür aber Zwingli um so voller modernisiert. Uebrigens hat nicht nur Baur, sondern selbst der sich der Reformation so besonders nahe fühlende Ritschl Unterschiede zwischen dem eigenen Christentum und dem Luthers nicht verkannt, und insbesondere hat bekanntlich Harnack in seiner Dogmengeschichte die mittelalterlichen Schranken Luthers sehr entschieden gekennzeichnet. Andererseits hat Troeltsch nicht, wie man, seinen Standpunkt vergröbernd, oft gesagt hat, Luther ins Mittelalter verwiesen. Gerade Troeltsch ist stets ein Feind so einseitiger Behauptungen gewesen, gerade er hat die Kompliziertheit der Probleme und auch dieses Problems empfunden, hat auch die vorwärtstreibenden Kräfte in Luther gesehen und den Beitrag des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt erwogen; aber der Ton lag auf der Ablehnung der lange geübten Modernisierung und der scharfen Herausarbeitung des Unterschiedes.

Der Widerspruch gegen Troeltsch fußte vor allem auf einer viel höheren Wertung der Gegenwartsbedeutung der Reformation. Dabei vergaß man oft, daß ein großer Teil der von Troeltsch behaupteten Unterschiede auch dann bestehen bleibt, wenn man die Geltung des reformatorischen Glaubens für die Gegenwart höher wertet, als Troeltsch. Das Ineinanderspielen von persönlichen Ueberzeugungen und Feststellungen über geschichtliche Tatbestände hat das Problem kompliziert und verwirrt. Die Frage, einen wie großen Gegenwarts- und Zukunftswert das reformatorische Christentum hat, ist durch persönliche Ueberzeugungen bedingt. Aber davon ist die andere Frage zu scheiden, ob Luthers Glauben in den tatsächlich herrschenden geistigen Strömungen der letzten Jahrhunderte und der Gegenwart eine entscheidende Rolle gespielt hat oder nicht. Das letztere ist eine völlig objektiv zu erledigende historische Frage.

Das Problem, ob Luther in das Mittelalter oder in die Neuzeit gehöre, hat Heussi[1]) ein Irrproblem ersten Ranges genannt. Er macht geltend, daß hierbei die Frage nach der Gegenwartsgeltung Luthers in ein historisches Gewand gekleidet werde. Aehnlich urteilt Holl in seinem Lutherwerk (S. 109 Anm.): Diese Frage sei wissenschaftlich überhaupt nicht auszumachen, da dabei die persönliche Stellungnahme des Forschers unvermeidlich mit hineinspiele. In der Tat trifft dieser Vorhalt sehr vieles, was in der Kontroverse gesprochen worden ist. Aber die ganze Problemstellung

1) Karl Heussi, Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte. Ein Beitrag zum Problem der historischen Periodisierung. Tübingen 1921. Teil II 4: Bestätigung des Ergebnisses an einem Einzelproblem, der Frage nach der geschichtlichen Stellung Luthers.

selbst ist damit noch nicht desavouiert. Es gilt vielmehr, die soeben geforderte Unterscheidung zwischen der eigenen Ueberzeugung vom Gegenwarts- und Zukunftswert der Reformation und die Frage nach ihrer tatsächlichen Wirkung auf die letzten Jahrhunderte und die Gegenwart klar zu vollziehen. Heussis Urteil aber wurzelt noch tiefer: es hängt mit seiner ganzen nominalistischen Auffassung von den Periodisierungsbegriffen zusammen, die in seiner Schrift einer radikalen Kritik unterzogen werden. Schon die immer wiederkehrenden Meinungsverschiedenheiten über die Grenzen der Perioden Altertum, Mittelalter und Neuzeit sind ihm Zeichen dafür, daß sie in Wahrheit gar keine Perioden seien. Er erklärt es für unmöglich, die sogenannte Neuzeit auf eine einheitliche Formel zu bringen, lehnt eine Universalkirchengeschichte und damit universalgeschichtliche Perioden und auch universale Perioden des abendländischen Kulturkreises als wissenschaftlich unmöglich ab. Wir können in unserem Zusammenhange diese Gedankengänge nicht näher erörtern. Aber auch wenn man, wie der Referent, Heussis Skepsis gegenüber den Periodisierungsbegriffen für zu weitgehend hält (z. B. haben auch die Lebensalter fließende Grenzen und sind doch Perioden), sind doch seine Ausführungen als Warnung vor dogmatischem Gebrauch der Begriffe Mittelalter und Neuzeit sehr nützlich. Es ist sicher fruchtbringender, als über Luthers Verhältnis zu Mittelalter und Neuzeit zu spekulieren, zunächst die konkreten Fragen des Verhältnisses der verschiedenen Strömungen der letzten Jahrhunderte, Pietismus, Aufklärung, Idealismus, zur Reformation zu klären. Diese Fragen hält auch Heussi im Gegensatz zu dem „Irrproblem" der geschichtlichen Stellung Luthers in bezug auf Mittelalter und Neuzeit für richtig gestellte Probleme. Man kann feststellen, daß man tatsächlich sich in steigendem Maße auf diese konkrete Fragestellung konzentriert hat, und dabei hat sich, soviel Widerspruch Troeltsch auch sonst erfahren hat, seine Scheidung eines Alt- und Neuprotestantismus so gut wie allgemein durchgesetzt.

Ein scharfer Gegensatz gegen Troeltsch zieht sich durch das Lutherwerk Karl Holls[1]). Eine Gesamtwürdigung des bedeutenden Buches fällt nicht in den Bereich unserer Aufgabe; wohl aber kommen zwei Hauptterdenzen desselben für unser Thema in Betracht. Holl arbeitet mit größter Energie das Schöpferisch-Neue und Bleibend-Wertvolle in Luthers Religion und Ethik heraus und erweist ebenso energisch die umfassende Wirkung Luthers auf die Gesamtkultur bis zur Gegenwart. Luthers Religion als Gewissensreligion und Luthers Gott als Gott des Zorns und der Liebe

1) Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. Tübingen 1921, 1923 [2] und [3]. Vgl. Heft 3 dieses Jahrgangs.

zugleich, Luthers unbedingtes Ernstnehmen der absoluten Forderung Gottes, sein Vertrauen auf den Gott, der den Menschen trotz seiner Sünde haben will und ihn durch diese Rechtfertigung umschafft, die unlösliche Verbindung der drei Gedanken Gericht, sittliche Forderung und Glaube an Gottes Güte bei Luther, Luthers Pflichtgesinnung, die sich hütet, die Religion in den Dienst des Glücksstrebens zu stellen, die aus der Gemeinschaft mit Gott fließende neue Sittlichkeit, die mit der Nächstenliebe ebenso vollen Ernst macht wie mit der Gottesliebe und deshalb tiefstes Motiv zur Begründung der Gemeinschaft wird, die neue Sittlichkeit als schöpferische Freiheit vom Gesetz trotz des Fortdauerns der Sünde auch im Gläubigen: das sind die Gedanken, die Holl mit kräftiger Einfühlung aus Luther herausarbeitet. Den die Gewissen erschütternden Ernst dieser Religion stellt er uns vor die Seele und seine Darstellung packt wirklich das Gewissen und zeigt die Größe und die fortwirkende Bedeutung dieser Religion.

Aber Holl gibt kein vollständiges Bild Luthers. Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, daß die Bedeutung, die die Person Christi für Luthers Frömmigkeit tatsächlich gehabt hat, bei Holl zurücktritt. Auch ist zu fragen, ob Luther wirklich der einseitige, herbe Pflichtmensch gewesen ist, als welcher er bei Holl erscheint. Luther konnte doch auch aus tiefstem Herzen jubeln und hielt es für unmöglich, daß sich der nicht freuen sollte, der auf den Herrn hofft. Daß Luther auch ein fröhliches und beseligtes Gotteskind war, diese wundervolle Seite Luthers kommt bei Holl nicht voll zu ihrem Rechte. Davon mehr zu sagen gestattet unser Zusammenhang nicht. Für diesen kommt das Fehlen einer anderen Seite im Lutherbilde Holls in Betracht: die Schranken Luthers und sein Verwachsensein mit einer Fülle biblizistischer und dogmatischer Voraussetzungen werden bei Holl kaum berührt. Da Holl kein zusammenfassendes Lutherwerk, sondern eine Anzahl Monographien geschrieben hat, hatte er nicht die Pflicht zur Vollständigkeit. Aber infolge der Bedeutung, Wucht und Geschlossenheit seiner Aufsätze und ihres Zusammenhanges wirkt sein Buch doch fast wie ein Gesamtbild, und deshalb muß energisch darauf hingewiesen werden, daß in diesem Bilde Wesentliches fehlt. Es ist Holl gelungen, zu zeigen, daß das Schöpferische und Bleibende in Luther größer ist, als Troeltsch es annahm, der dieses Bleibende ja keineswegs geleugnet, aber doch nicht so hoch eingeschätzt hat, wie Holl. Damit hat Holl etwas sehr Wertvolles geleistet. Aber es ist dadurch nicht widerlegt, was Harnack [1]), Otto Ritschl [2]) und Troeltsch gezeigt

---

1) Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd. Tübingen 1910⁴, S. 863 ff.: Die von Luther neben und in seinem Christentum festgehaltenen katholischen Elemente. Ferner: „Die Refor-

haben, daß es bei Luther auch Dinge gibt, die nicht in gleicher Weise heute gültig sind, wie die von Holl so fein herausgearbeiteten Gedankenreihen. Was das alte Weltbild und das alte Geschichtsbild, die Auffassung der Bibel als Wort Gottes im buchstäblichen Sinne, was eine Heilsgeschichte mit äußeren Eingriffen Gottes, was der im Lichte des altkirchlichen Dogmas geschaute Christus für Luther bedeutet hat, und wie auch das Bleibende in Luther mit diesen zum mindesten für einen großen Teil der heutigen Christen unannehmbaren Dingen aufs engste verknüpft ist, davon hören wir bei Holl, teils infolge seiner Fassung der Aufgabe, teils aber auch infolge seiner ganzen Blickrichtung sehr wenig; und doch gehören auch diese Dinge zu dem historischen Bilde Luthers. Das darf durch Holls Buch nicht wieder in Vergessenheit geraten.

Aehnlich steht es mit Holls Ausführungen über die Kulturbedeutung der Reformation. Holl entfaltet ein ungeheuer reichhaltiges Bild der kulturgestaltenden Wirkungen der Reformation auf ihre und die folgende Zeit, bis in die Philosophie, Literatur und Soziologie des 18. und 19. Jahrhunderts hinein. Er zeigt ihre Leistungen für die Gewissensfreiheit, die Wertung der Arbeit, die Wertung des Staates, die Versittlichung des Wirtschaftslebens, die Armenpflege, das Volksschulwesen, das höhere Bildungswesen, die Geschichtsauffassung, die Philosophie, die deutsche Sprache, die Dichtung und Kunst. Eingehend wird dabei die verschiedene Eigenart von Luthertum und Calvinismus beachtet und die Sonderentwicklung auf angelsächsischem Boden beleuchtet. Teils faßt Holl Bekanntes zusammen. Darunter finden sich zahlreiche Ideengänge, die von dem von Holl so scharf angegriffenen Troeltsch erarbeitet oder betont worden sind. Teils bringt Holl neue Beobachtungen oder berichtigt erheblich bestehende Anschauungen. Zu den wichtigsten Korrekturen gehören die Ausführungen Holls darüber, daß Luther keineswegs vor der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Ordnungen kapituliert, sondern aus christlichen Motiven heraus zwar nicht ihre Verchristlichung, aber doch ihre Versittlichung verlangt habe, und der schlagend erbrachte Nachweis, wie streng der Altcalvinismus das Zinsnehmen verurteilt hat. Neue Erkenntnisse bieten auch Holls Ausführungen über Luthers

---

mation und ihre Voraussetzung" in „Erforschtes und Erlebtes", 1923, besonders Abschnitt E.

2) Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, 1. Bd., Leipzig 1908. Gegenüber Holl sei nachdrücklich auf die verdienstvollen Nachweise O. Ritschls hingewiesen, daß Luthers Glaubensüberzeugung das Fürwahrhalten einer großen Anzahl von Aussagen der Schrift zur unumgänglichen Voraussetzung hat. Siehe besonders S. 80 ff., 93 ff.

Bedeutung für den Fortschritt der Auslegekunst. Mit Recht wertet Holl Luthers Prinzipien, daß man die Bibel als Ganzes im Auge haben und daß zum grammatischen das innere Verständnis der Sache kommen müsse, daß dieses nur im Affekt gewonnen werden könne und daß die Bibel selbst den Geist wecken müsse, der sie begreife, als entscheidende Grundlagen für die Gewinnung eines lebendigen Verständnisses geschichtlicher Denkmale durch beständiges Herüber und Hinüber vom Ich zum Text. Durch Klopstock und Herder sei diese in der Reformation wie nirgends sonst geübte Einfühlungskunst in die allgemeine Literatur übergegangen. Holl zeigt weiter, daß die Reformation im Gegensatz zum Humanismus stets die Sache über die Form gestellt habe, und daß der von ihr gepflegte Geist ein Gegengewicht gegen die einseitige Betonung der Form gewesen sei. Er kennzeichnet die pietistische Kleinliteratur als Vorläuferin des großen deutschen Schrifttums. Er findet in Leibniz' Monadenlehre Zusammenhänge mit Luthers Persönlichkeitsbegriff und in seiner willigen Ergebung in das Weltgeschehen, das er der stoischen Ergebung Spinozas entgegenstellte, eine Nachwirkung der Lutherschen Auffassung von der Geduld. Er sieht in Schopenhauers Lehre vom schlechten Willen Beziehungen zu Luthers Erbsündenlehre, in Nietzsches Uebermenschen Beziehungen zum „Starken" des Paulus und setzt sein Jenseits von Gut und Böse in Beziehung zu Luthers Freiheit vom Gesetz.

Die gewaltige Kulturwirkung der Reformation tritt imponierend zutage. Man wird den meisten der behaupteten Zusammenhänge zustimmen können. Leider aber hat sich Holl auf die Verfolgung der einen, von der Reformation herkommenden Linie beschränkt. Er hält sie natürlich nicht für die einzige, sondern erklärt das neuzeitliche Geistesleben ausdrücklich für eine verschlungene, von mannigfaltigsten Antrieben bewegte Größe und sagt an einzelnen Stellen ausdrücklich, daß die Reformation nur ein Wirkungsmoment in dieser Entwicklung war. So wenn er die These Max Webers vom Einfluß des Calvinismus auf den Kapitalismus auf den vom ursprünglichen Calvinismus abweichenden Puritanismus beschränkt, oder wenn er darauf hinweist, daß die Autonomie der modernen Philosophie, wenn sie auch zum Persönlichkeitsgedanken der Reformation Beziehungen hat, doch anderswoher stammt. Aber solche begrenzenden Sätze sind selten. Dadurch entsteht zum mindesten der Schein einer einseitigen Ueberschätzung der Wirkung der Reformation. Hirsch liest denn auch aus Holls Bild heraus, Luther sei der die gesamte Neuzeit beherrschende Geist und Troeltschs Konstruktion des modernen Geisteslebens sei durch diese Ausführungen Holls in allem Wesentlichen widerlegt [1]). Aber Troeltsch hat ja gar nicht einen

1) Theol. Lit.-Zeitung 1921, Nr. 25/26, Spalte 318.

starken Einfluß der Reformation auch auf die moderne Kultur geleugnet. Er hat z. B. das lutherische Element im deutschen Idealismus entschieden betont [1]) und ist den verschiedenartigen Einflüssen des lutherischen und reformierten Christentums auf die politische und soziale Art der europäischen Völker mit Vorliebe nachgegangen. Andererseits hat Holl nicht abgestritten, daß die moderne Kultur neben den Wurzeln in der Reformation auch noch andere Wurzeln hat. Aber Holls Buch wirkt offenbar weithin in der Richtung, für die sein Eindruck auf Hirsch ein Symptom ist, weil es in volltönender Weise den Einschlag der Reformation hervorhebt und die anderen Wurzeln der modernen Kultur nur ganz wenig berücksichtigt. Man könnte sagen, daß Holl in einer Monographie über die Kulturbedeutung der Reformation ein Recht zu dieser Einschränkung habe. Aber beim heutigen Stande der Forschung ist die Abmessung der verschiedenen Einschläge so sehr die Frage, um die es geht, daß auch eine Monographie nicht ohne Schaden von ihr absehen kann.

Auch eine andere Abgrenzung sähe man gern gezogen: was in der modernen Kultur von der Reformation, was von ihren Nebenströmungen stammt. Die Täufer und Spiritualisten führt Holl auf die Reformation zurück und sagt deshalb, sie dürften neben Luther nicht als selbständige Geister genannt werden. Holl gebraucht für sie wieder den Ausdruck Schwärmer, den wir seit Karl Müller glücklich losgeworden waren, obwohl sich dieses Scheltwort Luthers als zusammenfassender historischer Begriff für alle Täufer und Mystiker doch wirklich schlecht eignet. Auch der stille Sebastian Franck und das ganze Quäkertum werden unter diesem Titel behandelt. Die Hinweise auf die Abhängigkeit der Täufer und Mystiker von Luther sind sehr wertvoll. Ihre Beeinflussung durch die reformatorische Persönlichkeitsidee hat übrigens auch Troeltsch behauptet [2]); aber Holl zeigt energischer die Zusammenhänge auf: daß sie das allgemeine Priestertum, die Heilsgewißheit, die Selbstverantwortung, ja — und hier unterscheidet er sich völlig von dem bisher Angenommenen — selbst den Gedanken der Unbedingtheit des Liebesgebotes Luther verdanken. Aber auch wenn man Holl für die kräftige Betonung dieser Zusammenhänge dankbar ist, bleibt

1) Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, 1909 ², S. 699 ff. Hier heißt es: „Der deutsche Idealismus ist ein Erzeugnis des deutschen Luthertums, nachdem es durch die pietistische Individualisierung und aufklärerische Zerbrechung des Dogmen- und Staatskirchentums hindurchgegangen war."

2) Siehe z. B. Prot. Christentum und Kirche in der Neuzeit, 1909 ², S. 514.

doch der Unterschied dieser Gruppen von der Reformation so groß, daß die von ihnen ausgehenden Wirkungen von denen der Reformation unterschieden werden müssen. Namentlich im Pietismus und im Independentismus steckt viel von ihnen, und so manches, was Holl als Wirkung des Pietismus auf die deutsche klassische Literatur erwähnt, hat nicht in der Reformation, sondern in der vom Pietismus aufgenommenen Mystik seine Wurzel, und auch auf die Philosophie und speziell die Religionsauffassung des Idealismus hat diese Mystik gewirkt. Die Kulturbedeutung der Reformation ist wegen des Ineinander von reformatorischen Motiven, Motiven aus den Nebenströmungen und Umformung dieser Motive durch die moderne Welt eine so komplizierte Frage, daß man über dieses Thema gar nicht reden sollte, ohne aufs Bestimmteste auf dieses komplizierte Ineinander und Gegeneinander hinzuweisen.

Nehmen wir z. B. die Bedeutung der Reformation für die Toleranz. Holl betont außerordentlich stark die Gewährung des Rechts der Auswanderung in der kursächsischen Kirchenordnung als grundlegend für die Entstehung der Toleranz. In der Tat war die emigratio damals gegenüber dem alten Ketzerrecht ein ius; aber wenn dies ius emigrationis so stark und demgegenüber die bleibende Forderung der Religionseinheit des Staates und alle tatsächliche Intoleranz in protestantischen Gebieten des 16. Jahrhunderts so wenig betont werden, wird das Bild einseitig. Holl zeigt dann aber an anderer Stelle, wie man im England des 17. Jahrhunderts über die Prinzipien der Reformation hinausschritt und Duldung um der Religion willen für jeden einzelnen gewährte. In einer kurzen Bemerkung wird auch gesagt, wie das zustande kam: durch die unter dem Einfluß teils liberaler, teils enthusiastisch-mystischer Gedanken independentistischer Kreise erfolgte Auflösung der altreformatorischen Anschauung, daß es möglich sei, alle in einer allgemein gültigen Form zu religiöser Gemeinschaft zu bringen (S. 494 f. der neuen Auflage). Damit ist aber doch stillschweigend nicht weniger zugegeben als das, daß dieser entscheidende Schritt nicht reformatorischen Motiven, sondern solchen der Nebenströmungen zu danken ist.

Auch Holls tiefschürfende Ausführungen über die Bedeutung Luthers für die Entstehung der Auslegungskunst hätten gewisser Abgrenzungen bedurft. So sehr Luthers innere Versenkung in die Schrift über die humanistische Versenkung in die Werke der Antike hinausging, so war diese Fähigkeit doch durch das humanistische Erlebnis an alten Autoren vorbereitet [1]). Ferner hat Luther nicht nur hohe Verdienste um die Auslegungskunst, sondern sein

1) Vgl. A. v. Harnack, Die Reformation und ihre Voraussetzungen, S. 99 f.

Biblizismus, ja selbst sein an sich so wertvoller Grundsatz, zur Auslegung auf das Ganze der Bibel zu schauen, hat Ketten geschmiedet. Holl selbst sieht, daß Luther aus der ganzen Schrift das Paulinische Evangelium herauslas. Er ist also nicht schuldlos daran, daß seine Epigonen das orthodoxe Dogma in die Schrift hineinlasen; und es war die humanistische Exegese eines Grotius, die dann diese Ketten wieder zu sprengen begann. Wie atmete ein Semler auf, als er gegenüber der lutherischen Tradition mit dieser humanistischen Exegese bekannt wurde!

Gerade um des hohen Wertes des Hollschen Buches willen müssen diese Kautelen gemacht werden. Dankbar wollen wir von Holl lernen, wie stark die Wirkung der Reformation auf die Kultur war; aber darüber dürfen wir nicht vergessen, was uns Troeltsch gelehrt hat: die Rolle der Nebenströmungen und die Neuansätze seit der Aufklärung.

Teilfragen des Problems, das Holl in großem Ueberblick überschaut, sind in der letzten Zeit in zahlreichen Einzelarbeiten behandelt worden.

Hirsch untersucht die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens [1]). Er unterscheidet drei Hauptlösungsversuche. Hobbes und die meisten anderen Engländer verweisen das Reich Gottes ausschließlich in den Himmel und gestalten die Gesellschaftsmoral ausschließlich utilitaristisch, glauben aber, damit der evangelischen Ethik zu entsprechen, und sehen die utilitaristisch-demokratische Gesellschaftsform infolgedessen als unüberbietbares Ideal an. Rousseau kritisiert vom Gesichtspunkt der vollendeten sittlichen Gemeinschaft aus (worin der Reichgottesgedanke stecke, wenn er auch das Wort nie gebraucht) die bestehende Gesellschaftsform, und St. Simon und die übrigen Sozialisten schreiten dazu fort, das Reich Gottes als kommende Gesellschaftsform zu fassen. Der deutsche Idealismus der Leibniz, Kant und Fichte dagegen ist gleich weit entfernt von der ausschließlichen Verweisung der Reich-Gottes-Idee ins Jenseits wie der Identifizierung derselben mit einem irdischen Endzustand. Das Reich Gottes ist ihm eine sittliche Gemeinschaft der Geister, die in Gott wurzelt und erst im Transzendenten ihre Vollendung findet. Keine gegenwärtige oder zukünftige Staats- und Gesellschaftsform vermag das Reich Gottes darzustellen; aber das transzendente Ziel enthält doch auch Antriebe zur sittlichen Gestaltung der irdischen Gemeinschaftsformen. Insbesondere denkt so Fichte, der freudig zur Kulturarbeit ruft, dem aber das Letzte nicht die Kulturarbeit, sondern die in der Kulturarbeit sich betätigende Pflichtgesinnung ist; und

---

1) Emanuel Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Göttingen 1921.

diese Pflichtbejahung ist es, die die Seele in ein ewiges Gottesreich erhebt. Diese drei Ideenkomplexe sind nach Hirsch für die englische, die französische und die deutsche Welt charakteristisch.

Hirsch sieht in allen diesen Ideen Ueberführungen reformatorischer, ja speziell Lutherscher Ideen in die Formen der autonomen Vernunft. Er will die von Max Weber angebahnte Betrachtung auf den Gebieten der Staats- und Gesellschaftslehre durchführen und — wie er sagt — gegen Troeltsch den Zusammenhang von Protestantismus und modernem Denken nachweisen.

Ich deutete schon oben darauf hin, daß mit solchen Sätzen Troeltschs Stellung verkannt wird. Zusammenhänge zwischen Protestantismus und modernem Denken hat auch Troeltsch nicht geleugnet, sondern ist ihnen gerade auf soziologischem und politischem Gebiete gern nachgegangen. Aber er hat allerdings in den Nachwirkungen der Reformation nur e i n e n Einschlag gesehen, während Hirsch allzu ausschließlich eigentlich die ganze von ihm vorgeführte Ideenwelt letztlich auf die Reformation zurückführen will, was meines Erachtens dem Tatbestande durchaus nicht entspricht.

Hirschs Arbeit bietet sehr interessante Anregungen, ist aber viel zu konstruktiv, bringt zu wenig den Erweis tatsächlicher realer Zusammenhänge und beachtet viel zu wenig die ungeheure Kompliziertheit des Werdens der modernen Ideen, insbesondere nicht die Neuansätze durch die soziologischen und geistigen Wandlungen nach der Reformation. Steht wirklich hinter dem allen gerade die Reformation und überall gerade Luther? Steht dahinter nicht oft das Christentum überhaupt, z. B. hinter dem, was Hirsch S. 20 f. von Leibniz' Idee des Gottesstaates sagt, neben Luther auch Augustin und Thomas von Aquino? Der Reich-Gottes-Begriff gehört doch gerade nicht zu den in Luthers Theologie besonders hervortretenden Gedanken. Erst im Pietismus und andererseits bei einer Anzahl von Aufklärern, wie Hobbes, Locke und Reimarus, die die Evangelien historischer lasen als die früheren Generationen, trat er wieder in den Mittelpunkt der Christentumsauffassung. Ist die Beiseiteschiebung des Gottesreichs ins Jenseits gerade englisch? In der lutherischen Orthodoxie war das doch ebenso der Fall und gerade in der englischen Revolution ist einer der großartigsten Versuche gemacht worden, das Gottesreich auf Erden zu begründen. Was hat der aus dem französischen Katholizismus hervorgehende St. Simon mit Luther zu tun gehabt? Diese und ähnliche sehr erhebliche Bedenken drängen sich auf. Aber in anderem hat Hirsch meines Erachtens recht. Daß die Reich-Gottes-Idee zum Werden des Sozialismus mitgewirkt hat, ist uns eine immer geläufigere Erkenntnis geworden. Ebenso betont

Hirsch richtig, daß die Aufklärungsreligion ein vereinfachtes und abgeschwächtes Christentum war. Nur stecken in ihr noch andere Einschläge. Auch die von Hirsch mit besonderem Interesse herausgearbeiteten Beziehungen zwischen der Art, wie die deutschen Idealisten das Gottesreich als überempirische Größe auffaßten und doch für die Gestaltung von Staat und Gesellschaft in sittlichem Sinne arbeiteten, und der Anschauung Luthers sind meines Erachtens richtig erschaut. Nur müßten sie genauer erwiesen und präzisiert werden, wobei sich zeigen würde, daß der Weltumgestaltungsdrang bei den Idealisten sehr viel stärker war als bei Luther.

In den Bereich unseres Themas fällt weithin das umfassende Werk Schmalenbachs über Leibniz [1]). Ist doch der das Ganze durchziehende Grundgedanke die Ableitung der Leibnizschen Metaphysik aus zwei Wurzeln: dem Arithmetismus, d. h. dem logisch-mathematischen Zug seines Geistes, und dem Calvinismus. Wenn Schmalenbach sagt, die religiöse Wurzel des Leibnizschen Geistes sei bisher nicht entdeckt, so geht das zu weit. Auch vor Schmalenbach hat man sie gesehen. Aber Schmalenbach betont mit großem Recht energischer als andere die Echtheit und Innerlichkeit der Leibnizschen Frömmigkeit, und wie grundlegend das religiöse Motiv für Leibniz' Philosophie gewesen ist, tritt in kaum einer anderen Darstellung so fein hervor, wie bei Schmalenbach. Dabei legt er nicht den Schwerpunkt auf Leibniz' Behauptung der Teleologie, hinter der bei ihm deutlich spürbare und vielfach beobachtete sehr lebendige religiöse Interessen standen; sondern es kommt ihm auf noch Zentraleres an: der Monadenbegriff wird von Schmalenbach aus dem Alleinsein der Seele mit Gott im Christentum und speziell im Calvinismus abgeleitet [2]). Dieser habe die allerprinzipiellste Einsamkeit der einzelnen Seele erzeugt, und dieser allein unter allen religiösen Weltanschauungen könne sich ohne Zwang mit dem Arithmetismus verbinden. Während Hirsch Grundrichtungen des französischen und englischen Denkens merkwürdigerweise letztlich auf Luther zurückführt, leitet Schmalenbach umgekehrt ebenso merkwürdigerweise Grundtendenzen des aus dem deutschen Luthertum hervorgehenden Leibniz aus dem Calvinismus ab.

Auch hinter vielen seiner Sätze stehen fein erfühlte Wahrheiten; aber die Hauptthese vom Calvinismus als dem einen der beiden Grundmotive Leibnizscher Metaphysik ist nicht erwiesen. Tatsächlich vorhandene teilweise Beziehungen werden erheblich übertrieben, wenn vom Calvinismus be-

---

1) Herman Schmalenbach, Leibniz. München 1921.

2) Man erinnere sich dessen, daß Holl Leibniz' Monadenlehre mit Luther in Beziehung gebracht hat.

hauptet wird, er sei die Grundlage wie für die moderne Wirtschaft, die moderne Gesellschaft, den modernen Staat, so auch für die Leibnizsche Philosophie gewesen. Auch Schmalenbach fragt sich natürlich, wie denn der Lutheraner Leibniz zum Calvinismus gekommen sei. Wenn er sagt, daß ihn die Modernität am Calvinismus anzog, und daß er durch den Pietismus auf gewisse calvinische Gedanken gestoßen wurde, so ist das richtig beobachtet; wenn er aber meint, die Religion in Staat und Recht des katholischen Mainz und des katholischen Frankreich, von denen Leibniz so viel Anregungen erhielt, seien calvinisch-jesuitisch gewesen, und wenn gar im Katholiken Descartes Calvinisches behauptet wird, aber für das alles keine näheren Beweise erbracht werden, so sind das kühne und unzulässige Konstruktionen. Wertvoll ist Schmalenbachs Hervorhebung, wie stark Leibniz von dem Gedanken des Gottesstaates ergriffen war, und er hat meines Ermessens recht, wenn er (ganz im Gegensatz zu Hirsch) die Meinung vertritt, daß das nicht auf Luther fußen könne, der vorwiegend auf das Seelenheil des einzelnen gerichtet war. Aber daß tatsächlich calvinische Beziehungen dahinter standen, das hat Schmalenbach nicht erwiesen. Vielleicht ist es der Fall; man könnte aber auch die augustinisch-scholastisch-katholische Ideenwelt als Hintergrund denken; denn auch in dieser war Leibniz zu Hause. Intuitive Schau ist für historische Arbeit unentbehrlich; aber nüchterne Durchforschung der tatsächlichen Zusammenhänge darf nicht fehlen. An einzelnen Stellen erklärt Schmalenbach übrigens doch einige Züge Leibnizscher Frömmigkeit als speziell lutherisch, z. B. seinen Vorsehungsglauben und seine patriarchalische Fassung des Verhältnisses von Monarch und Untertan im Gottesstaat, und er sieht die Zusammenhänge Leibnizscher Gemütsart mit dem lutherischen Kirchenlied. Trotz aller Kritik an dem allzu Konstruktiven seines Werkes ist aus Schmalenbach wie überhaupt, so insbesondere für die Verwurzelung Leibniz' im Christlich-Reformatorischen sehr viel Wertvolles zu lernen.

Nachdem früher besonders Burdach in höchst aufschlußreichen Untersuchungen [1]) und Unger in seinem „Hamann und die Aufklärung"[2]) die starke Wirkung gezeigt haben, die der Pietismus durch seine Entbindung des Gefühls auf die Entstehung der großen deutschen Literaturepoche gehabt hat, zeigt jetzt der Anglist Herbert Schöffler interessante Zusammenhänge zwischen dem religiösen Erbe und der englischen Literatur des 18. Jahrhunderts [3]). Er wollte zunächst nur den Anteil der Geistlichkeit

1) K. Burdach, Faust und Moses. Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1912, XXIII, XXXV, XXXVIII.

2) R. Unger, Hamann und die Aufklärung, 2 Bände, 1911.

3) Herbert Schöffler, Protestantismus und Literatur. Neue Wege zur englischen Literatur des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1922.

und des Dissentertums an der Produktion schöngeistiger Literatur in England im 18. Jahrhundert untersuchen; drang aber von diesem soziologischen Einzelthema zu tieferen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen vor. Während im englischen Altprotestantismus die Puritaner die Beschäftigung mit der schönen Literatur prinzipiell abgelehnt und die Geistlichkeit sich der schöngeistigen Produktion als mit dem geistlichen Amte unvereinbar enthalten hatten, wurde durch den umwandelnden Einfluß der Aufklärung der Anteil beider an der Literatur im 18. Jahrhundert überraschend groß. Ebenso war, wie Schöffler mit scharfem Blick für die Schichtenstruktur der Gesellschaft zeigt, das lesende Publikum im England des 18. Jahrhunderts ein ganz anderes als vorher: nicht die dünne aristokratische Oberschicht, für die der Pseudoklassizismus geschrieben hatte, sondern die breite bürgerliche Schicht, die bisher ausschließlich der Erbauungsliteratur hingegeben war. Diese Schicht öffnete sich infolge der Säkularisierung durch die Aufklärung der schöngeistigen Literatur; aber sie suchte doch in dieser weltlichen Literatur die Befriedigung ähnlicher Bedürfnisse wie die, die bisher von der Erbauungsliteratur befriedigt worden waren.

Diese Erkenntnisse werfen höchst interessante Lichter auf die englische Literatur des 18. Jahrhunderts, von denen ein Teil auch für unseren Zusammenhang von hohem Interesse ist. Denn wieder ist an einer Stelle der Geschichte erwiesen, wie stark Tendenzen der älteren religiösen Epoche nachwirken; aber in einer durch den Säkularisierungsprozeß der Aufklärung bedingten Umformung. Schöffler zeigt, daß die Hauptthemen dieser Literatur (Nacht, Friedhof, Tod, Natur, Volkstum) in der Geisteswelt des Pfarrhauses ihren Ursprung hatten. Auch die Gefühlswärme und Natürlichkeit dieser Literatur, durch die sie sich grundlegend vom aristokratischen Pseudoklassizismus unterscheidet, zeigt Verwurzelungen in der Geisteswelt des Pfarrhauses. Die Predigt war eine der wenigen Rede- und Literaturformen, die kein Vorbild in der Antike hatten und deshalb vom Zwange klassizistischer Regeln von vornherein freier waren. Die Beschäftigung der Pfarrer mit dem Alten Testament führte sie zu einer Literaturgröße, die klassizistischen Regelzwang nicht kannte, und an ihm lernte R. Lowth, daß der Hauptantrieb zu poetischer Rede der starke Gefühlsaffekt ist. Der Geistliche ist durch Beruf und seelische Art dazu geschaffen, den Wert des Gefühls zu erfassen, und die alte Erbauungsliteratur war im Gegensatz zur schönen Literatur klassizistischen Gepräges schon voller Gefühl gewesen. So strömen vom Religiösen her grundlegende Motive in die neuere schöne Literatur hinein. Insbesondere hat ihr erbaulicher Charakter hier seine Wurzel; ja es sind dieselben Forderungen, die in dieser schönen Literatur der Richardson

und Addison hervortreten, wie in der Erbauungsliteratur: Gattenliebe, Mitgefühl für das Leiden, Lob des armen Mannes, Hilfsbereitschaft. Soziologisch eignet beiden ein kleinbürgerlicher Zug. Die Reformation hat letztlich auch das für diese Literatur aufnahmefähige Publikum geschaffen. Mit großer Energie weist Schöffler darauf hin, daß es die Reformationskirchen waren, die zuerst innerhalb unseres Kulturkreises ein größeres Lesepublikum schufen: das Lesepublikum der Erbauungsschriften. Der in der europäischen schönen Literatur bisher beispiellos breite Erfolg, den die Richardson, Addison und Defoe hatten, wird von Schöffler darauf zurückgeführt, daß sie erstmalig nicht einer kleinen Oberschicht, sondern den breiten Schichten dienten, die sich bisher ausschließlich an die Erbauungsliteratur gehalten hatten und die nun durch die Aufklärung umgeformt waren. So sind nach Schöffler altprotestantische Grundlagen und Kräfte und ihre Umformung durch eine neue Zeit gleichermaßen Voraussetzungen für die englische Literatur des 18. Jahrhunderts. In eingehender Analyse begründet er insbesondere seine Behauptung, daß Defoes Robinson und Richardsons bürgerliche Romane säkularisierte Erbauungsliteratur seien. Er zeigt dabei interessante Zusammenhänge bis ins einzelne, z. B. daß Defoe und Richardson noch unter dem Einfluß altcalvinistischer Auffassung von der sittlichen Unzulässigkeit des Fabulierens standen und deshalb ihre Erzählungen als Ich-Erzählungen oder Brieferzählungen oder sonstwie als Berichte über wahre Geschichten gaben; oder er zeigt die vorhandenen Uebergänge: daß sich schon in der Erbauungsliteratur, insbesondere bei Bunyan, Ansätze zu Erzählungen finden, und daß Defoes Verteidigung der Belehrung durch Erzählung an Bunyans Verteidigung der Verwendung der Allegorie zu geistlichen Zwecken erinnert.

Obwohl der Stoff der Schöfflerschen Schrift dem Nichtanglisten ferner liegt, verdienen seine Untersuchungen unsere volle Beachtung. Wieviele Untersuchungen ähnlicher Art leiden daran, daß nur einige auffallende Analogien in der Geisteswelt einer Epoche oder eines Mannes der letzten Jahrhunderte zu älteren religiös-theologischen Ideen konstatiert werden, womit doch nur *die Möglichkeit* aufgewiesen wird, daß innere Beziehungen bestehen. Schöffler dagegen weist in eindringender Einzeluntersuchung und durch Verbindung geistesgeschichtlicher mit soziologischen Erwägungen für sein Thema nach, daß tatsächlich Verbindungslinien bestanden haben. Infolgedessen ist für die Weiterarbeit an unserem Problem Schöfflers Buch methodisch von besonderem Wert, und auch darin ist Schöffler umsichtig, daß er die Nachwirkung der alten Impulse und ihre völlige Umformung durch neue Geistesströmungen gleichermaßen in Betracht zieht.

Schöffler weiß sich für seine Problemstellung Max Weber und Troeltsch zu Danke verpflichtet. Er versteht Troeltsch richtiger als Hirsch, der, wie wir sahen, fälschlicherweise Nachweise von Zusammenhängen der modernen Kultur mit reformatorischem Erbe als Widerlegungen Troeltschs empfindet. —

Von früh an haben zum Erstaunen der meisten Christen einzelne Theologen nicht nur Religiöses, sondern auch Christliches bei Nietzsche empfunden; noch nie aber hat meines Wissens ein Philosoph oder Literarhistoriker so stark das Religiöse bei Nietzsche betont, wie Bertram in seinem Nietzschebuch [1]), dessen Grundthema Nietzsche als Zweiseelenmann ist, in dem sich luziferischer Trotz und göttliches Heimweh wunderbar mischen. Bertram betont Nietzsches tiefe, unbewußte Verwurzelung in seinen christlichen, speziell in seinen lutherischen Ahnen und sieht sein Antichristentum als ein Selbstmißverständnis an. Er stellt eine starke unterirdische Christlichkeit ans Licht, reiht Nietzsche, ein Wort Nietzsches über Goethe aufnehmend, zwischen Pietismus und Griechentum ein und erklärt ihn für einen Wahlerben des hellenischen, aber Bluterben des protestantischen Wesens. Nietzsches letzte geheime, aber nicht zum Durchbruch gekommene Tendenz sei eine Vereinigung von Dionysos und Christus, ein „drittes Reich" gewesen (wenn er auch diesen Ausdruck nicht braucht). Das Religiöse in Nietzsche wird fein empfunden, vor allem sein amor fati, sein Bewußtsein des Geführtwerdens von überindividuellen geheimnisvollen Mächten, das sich schließlich auch auf Zufälle des äußeren Lebens bezog, sein ungeheuer tief empfundenes Inspirationsbewußtsein, sein Sinn für letzte Ehrfurcht, seine Verantwortung vor dem Geheimnis der Welt. Bertram betont mit Recht, was solche Gesinnung inmitten von Skepsis und Radikalismus ehrfurchtsloser Jahrzehnte bedeutete. Als Zeugnis christlicher Seelenstimmung wird besonders in feinen Ausführungen Nietzsches Bejahung des Leidens gewertet, seine Umwandlung des Leidens in das Positive der Prüfung und das Ja zur ewigen Wiederkehr als höchste Selbstüberwindung. Bertram weist darauf hin, wie nahe sich Nietzsche in der Wertung des Leides und der Krankheit mit dem ihm so verhaßten Paulus berührt, verkennt aber nicht, daß Nietzsches Lehre von der zweiten Gesundung ein hellenischer Einschlag in seiner Stellung zum Leiden ist.

Bertram behauptet schließlich auch spezielle innere Zusammenhänge mit dem Geiste Luthers, erweist sie vor allem an Nietzsches Ergriffensein von Dürers Stich „Ritter, Tod und Teufel". Nicht nur ist Luthers Bibel für Nietzsches Zarathustra rhythmische Voraussetzung, sondern Luthers Kühn-

---

1) Ernst Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin 1921.

heit und Kraft, seine männische Art ist eine der Wurzeln von Nietzsches Wesen. Paulus, der Ueberwinder des Gesetzes und der alten Tafeln, und der göttlich freie Christenmensch Luthers gehören in die Ahnenreihe des Uebermenschen. Ja Bertram ahnt in Nietzsches Seele als letztes Ziel ein aktives, gegenpessimistisches und gegenasketisches Christentum, ein jasagendes Christentum im Sinne des Heliands und Lutherscher Kraft und nennt in diesem Sinne Nietzsche eines der großartigsten Phänomene innerhalb der Geschichte des nordischen Christentums.

Bertram bietet, entsprechend seiner Stellung zur Historie, auf die hier nicht eingegangen werden kann, bewußt ein Bild unter ganz bestimmter Perspektive, die er aber nicht als individuell, sondern als die einer neuen Generation empfindet, und das Charakteristikum seiner Perspektive ist eben das starke Erschauen des Religiösen und der unterirdischen Christlichkeit. Nietzsches positivistische und intellektualistische Tendenzen, auch seine Höchstwertung der Triebe, der Macht, der ehrfurchtslose Trotz des Ich, das nichts über sich will, treten in Bertrams Bilde völlig zurück. Demgegenüber werden die religiösen, unterirdisch-christlichen und unterirdisch-reformatorischen Elemente bei Nietzsche übersteigert. Auch sind Bertrams Urteile stark durch seine Interessensphäre bedingt. Zusammenklänge in gewissen Lebensstimmungen (z. B. daß Nietzsche wie Luther nicht plastisch, sondern musikalisch gerichtet war) gelten ihm viel, während ihn Differenzen in so zentralen Dingen, wie die Stellung zur Ueberwelt, offenbar wenig interessieren. Ferner stellt sich Bertram — ein Ueberbleibsel der älteren liberalen Auffassung — Luther allzu weltfreudig vor. Die Beziehungen Nietzsches zu Luther, die Bertram aufweist, liegen mehr auf der Linie des Germanisch-Männischen als des Christlichen, und die Stärke und Kraft, die Nietzsche will, weist mehr noch, als auf Luther, auf die Gewaltmenschen der Renaissance. Auch das wäre zu beachten gewesen, daß das Lob Luthers ausschließlich in den früheren Perioden Nietzsches vorkommt. Odenwald hat mit Recht scharfe Grenzen gezogen, innerhalb deren bei Nietzsche von Religion gesprochen werden kann [1]). Trotz aller dieser Einwände bleibt Bertrams Nietzschebuch religionsgeschichtlich wertvoll. Bertram hat mit feinem psychologischen Blick tiefe Hintergründe geschaut und unbeschadet aller Einschränkungen, die man machen muß, doch tatsächlich vorhandene Beziehungen Nietzsches zum christlichen und reformatorischen Erbe eindrucksvoll zum Bewußtsein gebracht.

Im Gegensatz zu Bertram grenzt Hirsch in seiner Vergleichung

---

1) In dieser Zeitschrift, N. F., 4. Jahrgang, 6. Heft, S. 449 ff.

Nietzsches mit Luther [1]) zunächst Nietzsche entschieden von Luther ab, indem er Nietzsches Atheismus, seine Ablehnung Luthers und seine Auffassung der Reformation als verderblicher Vernichtung der Renaissance als unverwischbare Gegensätze gebührend ins Licht stellt (wobei er für Nietzsches Verurteilung der Reformation erstmalig mit durchschlagenden Gründen Janssen als Hauptquelle nachweist). Trotzdem findet auch Hirsch eine Anzahl tiefgehender Beziehungen zwischen Nietzsche einerseits, dem Christentum und Luther andererseits. Ueber Bertram hinaus zeigt Hirsch Beziehungen des Zarathustra zu alttestamentlichen Berufungsvisionen und zu neutestamentlichen Perikopen. Auch Hirsch weist darauf hin, daß Nietzsche für die Höhe seines Inspirationsgefühls nur bei den Propheten verwandte Erfahrungen fand und daß er sich seiner prophetischen Sendung geopfert hat. Dann aber zeigt Hirsch, daß Nietzsches atheistisches Prophetenbewußtsein der Inspiration durch ein unbestimmtes „Es" und auch die pantheistische Wendung, die durch den Dionysosbegriff hineinkommt (die Abhängigkeit vom Wirbel flutenden Lebens), unterhalb der Lutherschen Abhängigkeit von Gott steht, die allein Persönlichkeit und Freiheit zu wahren vermag. Die einander entgegengesetzten Züge des Dionysosbegriffes bei Nietzsche (Zerstörung und Schaffen, Grausamkeit und segnende Güte) erinnern Hirsch an die einander entgegengesetzten Züge im Gottesbegriff Luthers (Richter und Vater, Zorn und Liebe), die gleichzeitige Verneinung und Bejahung des dionysischen Lebens an die gleichzeitige Verurteilung und Rechtfertigung des Menschen in Luthers Rechtfertigungslehre, das kühne dionysische Ja zum grausamen Leben an Luthers kühnes Vertrauen zu dem Gott, der scheinbar so wehe tut. Hirsch zeigt, wie Nietzsche im Gegensatz zu Luther im Sinne der Antike eine Tugendlehre aufbaut und dennoch in seinem Kampfe gegen lohnsüchtige Tugend sich der Ethik des persönlichen Willens nähert. Er zeigt weiterhin, wie Nietzsche in seiner Richtung auf das Individuum und in seiner Ablehnung des Eudämonismus sich von dem Positivismus, in dem er wurzelte, loslöste und Motive Luthers aufnahm, wenn er sich auch mit der Selbstherrlichkeit des Individuums weit von Luthers Behauptung der Persönlichkeit im Dienen trennte. In der schenkenden Tugend Nietzsches zeigt Hirsch einen von Nietzsche nicht bezwungenen Rest des christlichen Ideals der sich hingebenden reinen Liebe und in seiner pessimistischen Menschenbeurteilung Anklänge an Luthers Erbsündenlehre, so sehr ihn andererseits die Ablehnung der Begriffe Schuld und Verantwortung von Luther scheidet. Hirschs Ausführungen gipfeln

1) Em. Hirsch, Nietzsche und Luther. Jahrbuch der Luthergesellschaft, 1920/21, S. 61—106.

in der These, daß Nietzsche wichtigste Elemente lutherischer Glaubensweise und Ethik in seiner Brust trug, sie aber von seinen atheistischen und naturalistischen Voraussetzungen aus nicht wirklich zu behaupten oder zurückzugewinnen vermochte.

An mehreren Punkten ist mir zweifelhaft, ob nicht Hirsch Analogien sieht, wo nur sehr entfernte Aehnlichkeiten vorliegen. Auf keinen Fall würde ich die Menschenverachtung Nietzsches mit der Erbsündenlehre zusammenbringen. Die Menschenverachtung bei Hobbes, Friedrich dem Großen und Nietzsche ist wesentlich anderer Färbung als der Erbsündenpessimismus. Bei Nietzsche erinnert sie mehr an das antike Odi profanum vulgus, als an die Erbsündenlehre. Viele Beziehungen aber, die Hirsch sieht, scheinen mir tatsächlich vorhanden zu sein. Ich würde dazu noch mit Bertram die ungewollt zum Gottesglauben hindrängende Tendenz rechnen, während Hirsch bei Nietzsche ausschließlich den Atheismus hervorhebt. Im ganzen führt Hirsch für unser Thema noch über Bertram hinaus, indem er die von Bertram so tiefgefühlten, aber wenig erwiesenen Analogien an einer Anzahl von Punkten deutlich aufzeigt und damit einen wertvollen Nachweis dafür erbringt, wie selbst in einem großen Gegner des Christentums und der Reformation Grundempfindungen christlich-lutherischer Prägung als starke Kräfte weiterwirkten. Eine weitere Aufgabe würde sein, die Kanäle zu finden, vermittelst deren das geschah; denn daß Nietzsche sich sehr früh vom Christentum bewußt trennte und von Luther sehr wenig kannte, betont Hirsch selbst sehr entschieden.

Die besprochenen und eine Anzahl anderer Schriften zeigen, wie kräftig sich in der Forschung der letzten Zeit das Interesse ausgewirkt hat, in der modernen Kultur und in der Religiosität selbst solcher neuzeitlicher Menschen, die sich vom reformatorischen Christentum weit entfernt haben, umgeformte reformatorische Motive nachzuweisen. Max Webers Anregungen sind auf einen höchst fruchtbaren Boden gefallen. Es liegt ein großer Reiz darin, solche reformatorischen Motive aus modernen Umformungen herauszuspüren. Aber solche Untersuchungen sind methodisch recht schwierig. Die Gefahr, in Konstruktionen zu geraten, liegt außerordentlich nahe. Vieles ist mehr nur als Möglichkeit geahnt, denn wirklich erwiesen worden. Ein vorsichtiges, umsichtiges und exaktes Verfahren muß für weitere Untersuchungen auf diesem Gebiete verlangt werden, wenn nicht ein an sich höchst wertvoller Gedanke diskreditiert werden soll. Solche Nachweise sind nötig, um die Wirkung des Christentums und der Reformation auf die Struktur der europäischen Völkerwelt vollständig zu erfassen, die sich in ihrer ganzen Intensität nur erschließt, wenn man auch diese mäch-

tigen Wirkungen im Stadium der Umformung in die Geschichte des Christentums und der Reformation mit hineinnimmt. Wo es sich aber nur um Nachwirkungen christlich-reformatorischer Motive bei Menschen handelt, die sich in allen entscheidenden Punkten von Christentum und Reformation gelöst haben, kommt solchen Nachweisen religionsgeschichtlich freilich doch nur eine peripherische Bedeutung zu. Dagegen haftet höchstes Interesse an solchen Bewegungen, wo christlich-reformatorische Motive, wenn auch in der Weltanschauungsform einer neuen Zeit, doch als zentrale Motive weiterwirken. Deshalb hat sich gerade in der letzten Zeit das Interesse ganz besonders auf die Frage konzentriert, wie sich die wertvollste religiöse Ausprägung des Neuprotestantismus, der deutsche Idealismus, zur Reformation verhält (vgl. Rudolf Paulus in diesem und im 2. Heft). —

Das Gesamtproblem des Verhältnisses von Alt- und Neuprotestantismus überschaute in den letzten Jahren außer einer Studie des Referenten [1]) Richard Grützmacher in seinem „Alt- und Neuprotestantismus“ [2]).

Wie oft haben rechtsstehende Theologen, die aus ihrem Festhalten an altprotestantischen Positionen heraus die Grundtendenzen der modernen Welt ablehnten, dennoch nicht zugegeben, daß die „Neuzeit“ nicht auf Luther zurückgehe, obwohl es für sie als ausgesprochene Gegner der modernen Welt doch eigentlich selbstverständlich gewesen wäre, diese von Luther abzurücken. Wenn auch solche Theologen sich gegen Troeltschs Meinung wandten, so kommt das daher, daß sie jene oben geforderte Scheidung zwischen den Tatbeständen und der Wertung nicht vollzogen, sondern mit dem Satze von Luther als dem Bringer der Neuzeit ihre Ueberzeugung von der Gegenwartsbedeutung Luthers zur Geltung bringen wollten. Grützmacher dagegen vollzieht klar diese Scheidung. Er sieht tiefgehende Unterschiede zwischen der Reformation und der modernen Welt und zwischen Altprotestantismus und Neuprotestantismus. Seine Anschauung über die Tatbestände gleicht also der Troeltschs; ja er trennt die beiden Größen stärker voneinander, als es Troeltsch tat. Aber seine Wertung ist von der Troeltschs grundverschieden: die moderne Welt ist kein Fortschritt, sondern eine Rückkehr zur Antike und damit zu unterchristlichen Anschauungen. Dazu kommen noch Einbrüche außerchristlicher Elemente (im 18. Jahrhundert chinesischer, im 19. Jahrhundert indischer). Der Neuprotestantismus aber ist ein Synkretismus des Christentums mit dieser neuerstandenen Antike. Deshalb ist

---

1) Heinrich Hoffmann, Der neuere Protestantismus und die Reformation. Gießen 1919.

2) R. H. Grützmacher, Alt- und Neuprotestantismus. Eine geistes- und theologiegeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1920.

auch heute am Altprotestantismus, der eine Wiederherstellung des reinen Urchristentums war, festzuhalten. Diese Anschauung stützt Grützmacher zudem noch auf eine grundsätzliche Ablehnung des Entwicklungsgedankens, die er in einer besonderen Schrift noch weiter ausgeführt hat [1]). Nur von wenigen ist freilich der Neuprotestantismus im Sinne dogmatischen Fortschrittsglaubens der Reformation gegenüber als überlegen angesehen worden. Troeltsch selbst hat nie verkannt, daß die moderne Welt trotz aller ihrer Fortschritte auf den Gebieten der Erkenntnis und Kultur religiös keine kräftige Epoche ist, und der Referent hat in seiner Studie die Tatsache ihrer religiösen Schranken energisch betont [2]). Aber auch wenn man sich von dogmatischem Fortschrittsglauben freihält, bleibt doch der Entwicklungsgedanke eine Stütze der Ueberzeugung, daß wir über gewisse Erkenntnisse nicht wieder zurückkönnen. Diese Stütze sucht Grützmacher wegzuräumen. Es ist hier nicht möglich, in eine Auseinandersetzung über den Entwicklungsgedanken einzutreten; nur darauf möchte ich hinweisen, daß es auch starke christliche Motive gibt, den heute so vielfach entwurzelten idealistischen Entwicklungsgedanken nicht leichtherzig preiszugeben.

Wichtige Wahrheitsmomente enthält Grützmachers Meinung von der modernen Welt als Wiederaufleben der Antike. Wie ist uns doch in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung der Antike für die Geschichte des Christentums in immer verstärktem Maße zum Bewußtsein gekommen! Harnack und die religionsgeschichtliche Schule lehrten uns die alte Kirche als Vermählung von Christentum und Hellenismus verstehen. Die Kultur- und Kirchenhistoriker des Mittelalters haben gezeigt, daß nicht erst die Renaissance die Welt wieder mit der Antike vertraut machte, sondern daß die Antike, wenn auch in Umformungen, eines der tragenden Grundelemente des ganzen Mittelalters war. Dilthey und Troeltsch zeigten ihre Rolle in der Schulphilosophie des Altprotestantismus, Dilthey die Bedeutung der Stoa für die Entstehung der Aufklärung. Was die Antike für Goethe, Hölderlin und Nietzsche bedeutete, wußte man stets; aber man interessiert sich heute von neuem für die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Antike im Geiste der Hölderlin, Hegel, Ibsen und Nietzsche. Grützmacher weist auf diese durch die ganze Geschichte des Christentums hindurchgehende Vermischung mit der Antike hin, betont diese Tatsache vor allem für den

---

1) Albert Fleischmann und Richard Grützmacher, Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur- und Geisteswissenschaft. Leipzig 1922.

2) H. Hoffmann, Der neuere Protestantismus und die Reformation, S. 22 ff.

Neuprotestantismus, ja sieht geradezu dieses Neuemporkommen antiker Tendenzen als Charakteristikum des Neuprotestantismus an, der damit als synkretistischer Typus neben den Katholizismus und das Christentum Zwinglischer Prägung tritt, während Luther nach Grützmacher eigentlich die einzige Ausprägung reinen Christentums nach dem Urchristentum ist. Grützmacher verweist für den Neuprotestantismus auf die Geschichtslosigkeit, den Antisupranaturalismus, den Optimismus, die Naturnähe und die Abschwächung des Gegensatzes von Gut und Böse, die er mit der Antike teilt. Das sind wertvolle Gesichtspunkte. Grützmacher hätte dem noch einen weiteren sehr wichtigen hinzufügen können: Auch die neue Macht der ratio entfaltete sich unter der Anleitung der Antike, und der Sturz des Autoritätsglaubens verband die Neuzeit mit ihr; denn nie seit den Tagen des Unterganges der selbständigen griechischen Philosophie bis zu dem Beginn der Aufklärung hatte sich ein autonomes Denken durchzusetzen vermocht.

Dem Neuaufkommen dieser antiken Elemente geht aber ein umgekehrter Prozeß, das Loskommen von anderen antiken Elementen zur Seite, was Grützmacher nicht in Betracht zieht. Die Antike ist keine Einheit. Je mehr man ihre Bedeutung für die Geschichte des Christentums erfaßt, desto mehr wird man sehen, daß die Geschichte ihres Weiterlebens zugleich eine Geschichte des Wechsels in der Vorherrschaft verschiedener antiker Elemente ist [1]). Man darf nicht einfach von „der Antike" reden, man muß differenzieren. Das Christentum entstammt ja selbst dem Boden einer Form der Antike, der orientalischen, die nichts weniger als antisupranaturalistisch war, sondern im Glauben an Offenbarungen und Wunder lebte und webte. Die hellenistische Antike, mit der es sich verband, enthielt zwar in der Stoa noch rationale und optimistische Elemente; aber weit überwogen in diesem Hellenismus ein immer schroffer werdender Dualismus, ein sich immer steigernder Wunder- und Mirakelglaube, Theurgie und Sakramentarismus, der Glaube an sterbende und auferstehende Götter, an wunderhafte Offenbarungen aus der himmlischen Welt. Es war eine vom Orient überwucherte Antike, in der der helle Sinn griechischer Wissenschaft immer mehr entschwand, ein Vorgang, der in den späteren mythologischen Formen des Neuplatonismus auch in der Philosophie mit Händen zu greifen ist. Seit den Tagen, in denen Balthasar Bekkers „Bezauberte Welt" wie ein Blitz einschlug, stieß der Protestantismus diese antiken Weltanschauungsmomente, die dem Christentum teils von vornherein anhafteten, teils durch diesen

1) Das habe ich in meiner Schrift, „Die Antike in der Geschichte des Christentums" (Bern 1923), zu zeigen versucht.

orientalisierten Hellenismus hineingekommen waren, ab. Und merkwürdig: bei dieser Loslösung von spätantiken Elementen fand die Neuzeit zum Teil Halt und Hilfe bei den Methoden und Weltanschauungsformen der klassischen griechischen Philosophie. Somit ist nicht Rezeption der Antike, sondern der doppelseitige Prozeß der Abstoßung der dualistischen und mirakelgläubigen Spätantike und Neuanschluß an die Philosophie und gewisse Lebensstimmungen der klassischen Antike charakteristisch für die moderne Welt.

Ein weiterer Einwand gegen Grützmacher scheint mir zu sein, daß es sich in der modernen Welt nicht um eine einfache Wiederaufnahme schon vorhandener Gedanken handelt. Hinter dieser Meinung steht Grützmachers Auffassung von der Geschichte als einem Emporkommen und Sinken fester Typen und ihren synkretistischen Mischungen, eine Geschichtsauffassung, die nicht nur den Gedanken einer fortschreitenden Entwicklung, sondern auch jede Dynamik im Geschichtsgeschehen preisgibt. Die moderne Geisteswelt zeigt, soviel sie der Antike verdankt, doch ihr gegenüber eine steigende Selbständigkeit. Am stärksten war die Abhängigkeit von der Antike in der Renaissance. Das Denken wagte sich noch kaum zu selbständigen Schritten, sondern reproduzierte einfach die Ideen antiker Philosophen. Aber selbst von der Renaissance hat die moderne Forschung gezeigt, daß noch wichtiger als der Einfluß der Antike die neuen Durchbrüche im Eigenleben der Völker waren. Wesentlich selbständiger gegenüber der Antike als die Renaissance war die Aufklärung. Wohl hat sie sehr viel mehr noch, als man sich zum Bewußtsein zu bringen pflegt, von der Antike gelernt; aber sie hat sich ihr nicht als Autorität gebeugt, sondern sich auf das Selbstbewußtsein der Vernunft berufen. Die mechanisch-mathematische Naturwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts ging, obwohl auch sie aus antiken Anregungen schöpfte, in der unverbrüchlichen Durchführung des Kausalgedankens über die Antike noch hinaus, und im Wahrheitsernst wissenschaftlicher Ueberzeugung der Aufklärung und der modernen Welt überhaupt steckt — hier wäre eine besonders wichtige Wirkung der Reformation auf die moderne Kultur noch näher nachzuweisen — ein Stück protestantischer Erziehung: der Gewissensernst eigener Glaubensüberzeugung. Am allerselbständigsten sind trotz alles Klassizismus die großen Dichter und Denker des deutschen Idealismus. In ihnen verbindet sich nordische Seelenart und tiefwurzelnde Christlichkeit — nicht umsonst hat man ihre geistigen Zusammenhänge mit dem Pietismus und zum Teil mit der Reformation selbst nachgewiesen — mit neuer vertiefter Aneignung der Antike. Wie stark das Nordische und Christliche z. B. selbst bei einem Hölderlin ist, hat neueste Forschung ge-

zeigt [1]). So ist die Antike in der modernen Welt nur ein Ferment, wenn auch ein sehr wichtiges. Grützmacher leugnet das alles nicht, indem er in der modernen Welt weithin einen Synkretismus von Christentum und Antike sieht und reichhaltiges Material für die Vermischung beider Typen beibringt; aber die treibende Kraft christlicher Motive in moderner Umformung kommt bei seiner Auffassung nicht zur Geltung. Wie Holl durch Grützmacher, so wäre Grützmacher durch Holl zu ergänzen und zu korrigieren.

Durch die Tatsache der Typenmischung ist nach Grützmacher dem Neuprotestantismus das Urteil gesprochen: Synkretismus ist minderwertig. Es gilt, zur Reformation, diesem reinen Typus des Christentums, zurückzukehren. In diesem Urteil begegnet sich Grützmacher mit Elert, der in der Diastase von Christentum und Kultur die theologische Aufgabe der Gegenwart sieht [2]), und mit dem Kreise von Gogarten und Karl Barth, der mit stärkerer Leidenschaft als Grützmacher und Elert und aus noch größeren Tiefen heraus den Gegensatz zwischen dem Christentum und aller Kultur und damit zwischen Reformation und moderner Kultur empfindet [3]).

Man kann von unserem Problem nicht handeln, ohne auf die Stellungnahme dieses Kreises zu stoßen. Er vollzieht mit seinem Kampfruf gegen den Idealismus eine kräftige Reaktionsbewegung gegenüber dem Neuprotestantismus. Zwar tragen auch diese Theologen mit ihrer Dialektik neuprotestantische Züge und ihre schroffe Betonung der Paradoxie wurzelt in neuprotestantischer Lage. Denn vieles erscheint erst heute infolge der inzwischen eingetretenen Umwandlung der Weltanschauung paradox, was im Zeitalter Luthers selbstverständlich gewesen war. Ihre Uebersteigerung der Transzendenz Gottes erinnert mehr an die Spätantike als an Luther und von dem wundervollen frohen Gnadenbewußtsein desselben sind sie weit entfernt. Aber in entscheidenden Punkten stehen sie zum Altprotestantismus. Idealismus und Neuprotestantismus lehnen sie schroff ab. Infolgedessen verliert für sie und ihre Anhänger das Problem, das uns auf diesen Blättern beschäftigt, an Interesse. Aber sie kommen bei der Ueberschau über dasselbe als besonders entschiedene Vertreter der Anschauung vom Unterschied zwischen Reformation und moderner Welt in Betracht. Es

1) Vgl. z. B. Böttícher, Hölderlins Religiosität, im 3. Hefte dieses Jahrgangs.

2) Werner Elert, Der Kampf um das Christentum (seit Schleiermacher und Hegel). München 1921.

3) Wie ganz anders 1911 Horst Stephan in „Die heutigen Anschauungen vom Neuprotestantismus" (Gießen), wo er die Vertretung zentripetaler und zentrifugaler Motive als zwei sich ergänzende Formen neuprotestantischen Glaubens wertete.

ist kein Zufall, daß sie Hirschs Bemühungen, Reformatorisches im Idealismus zu finden [1]), ablehnen, und daß Gogarten in Holls Lutherauffassung eine durch den Idealismus verschobene Lutherauffassung sieht [2]). Auch ich bin überzeugt, daß sie neuprotestantisch beeinflußt ist, indem Anschauungen Luthers, die ein durch Aufklärung und Idealismus hindurchgegangenes Denken sich nicht mehr aneignen kann, in Holls Lutherbilde stärker zurücktreten, als es historisch zulässig ist. Gogarten aber geht viel weiter: er erklärt das Zentrum der Hollschen Lutherauffassung, die unauflösliche Verbindung von Religion und Sittlichkeit, als ein durch den Idealismus, speziell durch Kant bedingtes Mißverständnis, während mir in diesem Zentralen Holls Lutherauffassung durchaus richtig zu sein scheint. Schleiermacher, früher einseitig als Erneuerer christlich-reformatorischen Glaubens gegenüber der Aufklärung gepriesen, dann richtiger als der Schöpfer einer großen Synthese von Christentum und Idealismus gewertet, wird heute von Brunner gerade um dieser Synthese willen als außerhalb des christlichen Glaubens stehend beurteilt und ihm gegenüber die Rückkehr zum Glauben an das Offenbarungswort im streng supranaturalen Sinne der Reformation gefordert [3]). Der Unterschied zwischen Schleiermacher und der Reformation wird mit einer bisher kaum geübten Schärfe gesehen und in ein ungeheuer grelles Licht gerückt.

Durch Troeltsch auf der einen, Grützmacher, Elert und den Gogartenkreis auf der anderen Seite ist das Problem deutlich gestellt. Umdeutende Modernisierungen des Evangeliums und der Reformation sind heute immer unmöglicher geworden. Es gilt, mit voller Klarheit die Entscheidung zu fällen, ob wirklich das Christentum alle anderen Lichter auslöscht, und ob wirklich die Rückkehr zur Gesamtposition der Reformation möglich ist, ob wirklich nicht nur jeder Synkretismus, sondern auch jede Synthese Abirrungen sind; oder ob wir unter bewußter Loslösung von einem Teile reformatorischer Positionen ihre tiefsten Werte mit den übrigen Werten des Geistes zu verbinden und in durch unsere Geisteswelt bedingten Umformungen zu behaupten haben [4]). Die heute erklingenden Rufe zur Diastase,

1) Em. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, Ztschr. f. syst. Theologie I, 1923, 3. Heft.

2) In „Die christliche Welt“ 1924, Nr. 3—6.

3) Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen 1924.

4) Sachlich kommt dem Holls Lutherauffassung nahe, nur daß er die Ausscheidung der heute nicht mehr annehmbaren Anschauungen Luthers nur stillschweigend vollzieht.

zum Genuinen, zum Erfassen des Christentums als Krisis müssen wir tief in unser Gewissen dringen lassen. Immer wieder muß sich die Christenheit an den reinen Ursprüngen innerlich erneuern, und die Reformation war wirklich, wenn auch keine Wiederherstellung des Urchristentums, so doch ein lebendiges Neu-Ergriffenwerden vom genuinen Evangelium. Dennoch ist die Verbindung des Christentums mit Philosophie, Kultur und Antike, die in seiner ganzen Geschichte immer wiederkehrte, eine immer neue gottgewollte Aufgabe für alle, die sich von Gott nicht ausschließlich als Religiosi, sondern als ganze Menschen geschaffen und verpflichtet fühlen.

Das Problem des Irrationalen und seine Beziehung zur Theologie.

Von

D. Wilhelm Bruhn, Privatdozent in Kiel.

II. (vgl. H. 5).

4. Psychologische Beurteilung. Als das Wesentliche der Zeitströmung ergab sich eine allgemeine Tendenz nach alogischer Versinnlichung des Absoluten. Diesen Befund gilt es nunmehr unter zwiefachem Gesichtspunkt zu beurteilen, nämlich unter dem psychologischen: inwiefern die erstrebte seelische Unmittelbarkeit auf solche Weise erreicht werde — das wäre die Bedeutung der Bewegung für die Religion — und unter dem erkenntnistheoretischen: inwiefern die erstrebte wissenschaftliche Geltung auf solche Weise erreicht werde — das wäre die Bedeutung der Bewegung für die Theologie.

Die Bewegung lebt, psychologisch angesehen, von der Annahme, daß sich das Absolute auf alogische Weise unmittelbar erfassen lasse. Es fragt sich, ob diese Unmittelbarkeit Stich hält. Zunächst: Ist Erfahrung eines Absoluten überhaupt denkbar? Der Begriff des Absoluten bezeichnet ein von allem Sinnlich-Gegebenen Losgelöstes. Nun ist aber Erfahrung unter allen Umständen ein Sinnlich-Bedingtes, da sie ja eben dadurch zustande kommt, daß ein Gegenstand, sinnlicher oder übersinnlicher Natur, in das menschliche Bewußtsein, welches immer selbst ein sinnliches Phänomen bleibt, eingeführt wird. Also kann das Absolute überhaupt nicht erfahren werden — wenn man es denn im Sinne des An Sich nimmt. Erfahrbar wird es erst dadurch, daß es aus seinem Fürsichsein heraustritt und eine Verbindung mit dem mensch-

lichen Bewußtsein eingeht; dann haben wir es aber auch nicht mehr mit einem Absoluten im eigentlichen Sinne zu tun, sondern mit dem *Absoluten für uns*. Es ist möglich, daß es seine Qualität beim Eingehen in das Subjekt beibehält, aber auch, daß es sie verändert; jedenfalls tritt es uns nicht unmittelbar entgegen, nämlich wie es ist, sondern mittelbar, nämlich so, wie es im Bewußtsein ist: das Bewußtsein ist aufnehmend und durchlassend, Verbindung und Hemmung, Erfahrung und Medium der Erfahrung zugleich. Wie es sich nur um ein Absolutes für uns handeln kann, so auch nur um eine Unmittelbarkeit im Sinne des *geringsten Maßes an Mittelbarkeit*, und dieses wird da vorliegen, wo das erfahrende Bewußtsein sich der Selbstgestaltung nach Möglichkeit begibt und, bis zu dem erreichbaren Grade, nur das noch ist, ohne das Erfahrung überhaupt unmöglich wäre, nämlich das aufnahmebereite Gefäß. Nur in dieser doppelten Einschränkung ist ein unmittelbares Erfassen des Absoluten, ob auf logische oder alogische Weise, denkbar.

Die zweite Frage wird sein: Wenn es tatsächlich ein derartiges Erfassen des Absoluten gibt, an welchen *Merkmalen* wird es erkennbar sein? Daß das Evidenzerlebnis kein ausreichendes Merkmal ist, weil es auch nichtabsoluten Erfahrungen eignet, sahen wir bereits. Die Merkmale werden nicht vom Subjekt, sondern vom Objekt selbst herzunehmen sein; sie ergeben sich aus seiner absoluten Natur, die es ohne Zweifel dem Bewußtsein gegenüber auch dann wird aufrecht erhalten müssen, wenn es in dasselbe eingeht und dadurch zum Absoluten für uns geworden ist. Dieser Absolutheitscharakter des Objekts wird erstens daran erkennbar sein, daß es trotz seines Eingehens ins Subjekt das im Verhältnis zu ihm Ganz-Andere verbleibt, das heißt, da das Wesen des Subjekts die Gestaltung ist, ein *Nichtgestaltetes*. Nur da, wo das Uebersinnliche als eine nichtgestaltete Realität erfahren wird, kann von einem Absoluten für uns die Rede sein. Das ist das *objektive* Merkmal der Absolutheitserfahrung. Der Absolutheitscharakter wird sich zum andern darin aussprechen müssen, daß das Bewußtsein des Subjekts keine konstitutive Bedeutung für das Objekt gewinnt: das Absolute muß sich in Freiheit geben, um absolut zu

bleiben. Nur also, wo das Subjekt die Rolle der reinen Empfängnis bewahrt, indem es jegliche Aktivität des Gestaltens ausscheidet außer derjenigen, die mit dem Willensakt zur Hingabe zur Empfängnis gegeben sein mag, indem vielleicht das Empfangen selber schon eine Umgestaltung des Absoluten bedeutet, und welche es nicht auszuschalten vermag, da es sonst sich selber aufheben müßte: nur da kann von Erfahrung eines Absoluten für uns die Rede sein. Das ist das subjektive Merkmal der Absolutheitserfahrung. Beide Merkmale, das objektive und das subjektive, stehen in reziprokem Verhältnis zueinander: wo das eine ist, muß auch das andere sein; denn da das Nichtgestaltetsein durch das Wesen des Objekts bedingt ist, so kann es also nur durch das Verhalten des Subjekts verhindert oder verbürgt sein.

Hier wird alles darauf ankommen, daß das „reine Empfangen" richtig verstanden wird. Nicht so nämlich, wie es den Mystikern des Mittelalters vorgeschwebt haben mag: die Seele ein leeres Gefäß, eine tabula rasa, und aller Inhalt, alle Schrift von oben. Diese Vorstellung scheitert an der Wirklichkeit. Ist das Wesen des Bewußtseins Gestaltung, dann könnte es seine gestaltende Tätigkeit nur zugleich mit seiner Existenz aufheben. Es ist in Wahrheit nie rein empfangend, nie tabula rasa oder leeres Gefäß, sondern auch im rezeptiven Verhalten aktiv. Es ist uns nur als Komplex von Akten bekannt: die Aufnahme von Eindrücken ist Tätigkeit und ihre Verarbeitung desgleichen. Indem es das Ding an sich als Reiz in sich aufnimmt, gestaltet es dasselbe bereits zur Wahrnehmung um, und diese Gestaltung wird rastlos fortgesetzt, indem sich die Wahrnehmung in logische Gebilde: Begriffe, Urteile, Schlüsse, oder alogische: Traumbilder, Gefühlsbestimmtheiten, Willensrichtungen umsetzt. Es kann sich nur darum handeln, daß wir die selbstgewollten Akte der Gestaltung von den nichtgewollt-notwendigen unterscheiden. Wo die ersteren ausgeschieden werden und nur die letzteren bleiben, da verhält sich das Bewußtsein empfangend. — Es gibt also keine „reine" Empfängnis und demgemäß auch kein „reines" Einströmen des Absoluten. Ohne daß wir wollen oder wissen, bricht sich das Absolute in unserem Bewußtsein in Farben, und über diese Gestaltung durch

das menschliche Bewußtsein überhaupt noch hinaus geht die besondere durch das individuelle, in welchem sich recht wohl das erfahrene Absolute jedesmal sowohl quantitativ wie qualitativ anders gestalten mag. Ueber ein Absolutes für uns können wir nie hinauskommen, und nur soviel bleibt erreichbar: daß wir in dem Augenblick, wo wir uns auf die Ueberwelt einstellen, alles bewußt gewollte Gestalten ausscheiden, um uns dadurch das geringstmögliche Maß an umgestaltender Subjektivität und damit das höchstmögliche an einströmender Absolutheitserfahrung zu sichern. Daraus ergibt sich weiter, daß wir jeder Absolutheitserfahrung, die bereits als eine — sei es durch uns selber oder andere — gestaltete an uns herantritt, vorerst die Gestaltung ausziehen müssen, um dann in dem von ihr umschlossenen Erlebniskern durch Nacherleben das Absolute zu finden; und endlich, daß wir gegenüber plötzlichen Erleuchtungen bei uns wie bei anderen die Pflicht haben, alles, was sich daran durch subjektive Gestaltung erklären läßt, in Abzug zu bringen, um so zu dem etwa verbleibenden Kern von Absolutheitserfahrung vorzudringen. — Der Akt, durch den wir die willkürliche Gestaltung ausschalten, ist die Konzentration; der Akt, durch welchen wir das Absolute für uns empfangen, ist die Intuition. Beide Akte sind alogischer Natur, die erstere mehr praktisch und negativ, die zweite mehr theoretisch und positiv gerichtet. In der Konzentration stellt der alogische Wille das Bewußtsein auf das Empfangen ein und beseitigt nach Kräften die spontane Aktivität der intellektuellen, logischen oder alogischen, Gestaltung. In der Intuition stößt das Bewußtsein auf eine direkte und unerklärliche Weise an Wahrnehmen und Begreifen vorbei durch das Medium der sinnlichen Gestaltung, also durch die eigene Erscheinung hindurch in das absolute Leben, das sich darin verbirgt, und wird seiner feststellend als einer unvorstellbaren, dennoch allergewissesten Realität durch eine emotional sich spürbar machende Steigerung und Bereicherung des eigenen Lebensgefühls bewußt. Hierbei wird nun alles darauf ankommen, daß Konzentration und Intuition diesen ihren rein konstatierenden, nicht produktiven Charakter festhalten. Denn so notwendig das aposteriorische Hinzukommen des gestaltenden Intellekts ist, um das Absolutheitserlebnis zu einem dauern-

den und mitteilbaren zu verfestigen, so gewiß ist auch, daß bereits die erste gestaltende Verarbeitung des Erlebnisses einen Schritt ab vom Absoluten selbst bedeutet und daß daher im Augenblick des Empfangens alles Gestaltenwollen ruhen muß, sollen wir nicht in der Innenschau uns in das eigene Erzeugnis versenken statt in das empfangene Absolute. Es gibt also eine unechte Konzentration, nämlich diejenige, welche auf die Gestaltung, nicht auf die bloße Feststellung des Absoluten gerichtet ist, und eine unechte Intuition, nämlich diejenige, welche nicht bis ins Urlebendige selber durchstößt, sondern in einem irgendwie gestalteten Lebendigen stecken bleibt.

Blicken wir nunmehr von den entwickelten Merkmalen einer möglichen Absolutheitserfahrung auf den tatsächlichen Sachverhalt der Gegenwartsbewegung, so ergibt sich das folgende:

a) Die Grenzen, innerhalb derer eine Erfahrung des Absoluten denkbar ist, nämlich als die eines Absoluten für uns auf Grund der geringsten Mittelbarkeit, werden übersehen. Die eidetische Einstellung hebt das Wesen der Dinge aus ihrer Erscheinung heraus; daß dabei das Wesentliche ohne Einschränkung als An-Sich bewertet wird, erhellt aus der absoluten Geltung, welche aus der Intuition in den Begriff überströmen soll. Man vergißt zu unterstreichen, daß das schauende Subjekt schon als aufnehmendes schlechthin, mehr noch als Individualität das An-Sich aufhebt und reine Unmittelbarkeit unmöglich macht. Spenglers historische Intuitionen lassen von dem Bewußtsein einer hemmenden Subjektivität wenig spüren; Keyserling schöpft seine Weisheit unmittelbar aus dem Born des Lebens, Steiner seine Weltkunde aus der Identität von Ich und All. Ob Scheler das geschaute An-Sich ins katholische Dogma ableitet oder Rittelmeyer ins Anthroposophische oder ob Barth auf jede Ableitung verzichtet und die Sehnsucht mit ihrem überweltlichen Gegenstand allein läßt, immer ist eine vermeintlich unmittelbare Berührung mit dem Absoluten kraft des alogischen Bewußtseins der springende Punkt. Aber auch in der traditionellen Theologie liegt es weithin nicht anders. Ueberall da, wo ein an sich Geltendes an den Anfang gestellt wird, sei es als Lehrgesetz oder Theorie — und auch das scheinbar atheoretische

zurück bis auf das Urbedürfen oder die Willensentscheidung ist Theorie, nämlich von der Ansich-Kompetenz des suchenden Subjekts — da wird die Theologie nicht auf die wirkliche Erfahrung des Uebersinnlichen gebaut, welche eine Erfahrung des absoluten Für Uns und auf Grund der geringsten Mittelbarkeit ist, sondern auf eine gedachte Erfahrung, nämlich eines unmittelbaren Absoluten an sich.

Diese gedachte Erfahrung ist in Wirklichkeit der vorweggenommene Gegenstand der christlichen Hoffnung. Seine Wirklichkeit ist verbürgt durch die erfahrene Wirklichkeit. Wir haben das Licht nur im Strahl; aber wir haben es in ihm als ein solches, welches nicht aufgeht in seiner Ausstrahlung, und darum werden wir das Licht selbst haben, wenn einmal der Strahl verlöscht. Und diese Hoffnung gehört voran vor das Leben: all unser Sein sollte Vorfreude sein. Aber nicht gehört sie an den Eingang der Wissenschaft, denn sie ist, wissenschaftlich betrachtet, ein Gedanke, der selber ohne Erfahrungsinhalt ist, seinen Inhalt vielmehr, soweit er überhaupt möglich ist, aus der relativen Gegebenheit der Erfahrung entlehnt — zu Unrecht mutet Barth der Theologie zu, Wissenschaft vom Absoluten selber zu sein; nie hat sie etwas anderes sein können als Wissenschaft von der subjektiven Erfahrung des Absoluten — sondern dahin gehört allein das tatsächlich Erfahrene, und der Gedanke der Hoffnung kann nur den Ausklang bilden. Der eschatologische Irrationalismus der Gegenwart ist das sprechendste Symptom vorhandener Jenseitssehnsucht, und das ist seine große Lebensbedeutung; indem er aber ungeduldig das Zukünftige in Gegenwärtiges umtäuscht, verwirrt er die Gemüter und trübt die Ruhe wissenschaftlicher Selbstbesinnung durch trügerischen Affekt. Wo die erhoffte Ueberwelt durch den Machtspruch der Sehnsucht, ungeformt oder geformt, in die Gegenwart projiziert wird, da wird die Wissenschaft durch ein hineingetragenes eschatologisch-enthusiastisches Moment irregeführt, und die Theologie wird die Schwarmgeisterei der Außenseiter nicht bekämpfen können, wenn sie nicht das verwandte Moment aus der eigenen Wissenschaft ausscheidet.

b) Das objektive Merkmal wirklicher Erfahrung eines

Absoluten für uns fehlt: die Nichtgestaltung. Wohl schließt das Für-uns schon Versinnlichung in sich ein, und diese erst ist es, durch die der leere Gedanke eines Absoluten Inhalt und Tatsächlichkeit wird; aber dies für die Präsenz oder die Aktualisierung des Absoluten notwendige Maß an Versinnlichung bedeutet nicht mehr als sein Bewußtwerden überhaupt, keineswegs sein Bewußtwerden als eines irgendwie durch Gestaltung versinnlichten, welche Gestaltung im Gegenteil ausgeschlossen sein muß, wenn das Absolute für uns das ganz andere verbleiben soll. Für die heutige Bewegung ist aber gerade dies charakteristisch, daß sie das Uebersinnliche um jeden Preis seiner Jenseitsnatur entkleiden und in die gestaltete Sinnlichkeit herabzwingen zu müssen meint. Die Wesensschau verdichtet das Wesen zum Begriff; bei Spengler tritt es als historische Idee, bei Keyserling als Sinn des Lebens in das Bewußtsein ein; im Spiritismus wird es im wirklichen Sinne des Wortes zur Erscheinung, und bei Steiner schließlich liegt es vor der Anschauung des Geistauges offen als das aufgeschlagene Buch der Weltchronik da. Nirgends mehr ist das Absolute dem Sinnlichen gegenüber das andere; im Gegenteil, es wird in zunehmendem Maße ganz dasselbe. Die Theologie gleitet in das gleiche Fahrwasser, wenn sie die Wesensschau nach Schelerscher Methode von dem Gestaltlosen auf das historisch Gestaltete des Dogmas einengt oder mit Rittelmeyer zu kosmischer Gnosis versinnlicht. Sie tut dasselbe aber auch, wenn sie die als das Gestaltlose gegebene Realität in irgendwelche Ausgangstheorie vom Absoluten einzwängt. Hierbei macht das Zurückgehen bis auf ein Urwerten, Bedürfen, Wagen, Entscheiden des Subjekts keine Ausnahme; denn auch diese Funktionen sind endliche Gefäße statt des Urlebendigen selber, und die Erkenntnisse, welche sie erzeugen oder vermitteln, hören nicht auf, subjektive Gestaltungen des Objekts zu sein, bloß weil sie selber nicht primär, sondern aus einer alogischen Quelle abgeleitet sind.

c) Das subjektive Merkmal wirklicher Erfahrung eines Absoluten für uns fehlt: das Empfangen auf seiten des Subjekts im Sinne des geringsten Maßes an Mittelbarkeit zwischen Subjekt und Objekt. Wohl sahen wir, daß „reines“

Empfangen ein Unding ist, vielmehr jede Empfängnis des Absoluten zugleich seine Gestaltung und Relativierung bedeutet. Nur darum kann es sich handeln, daß sich nicht in die vernunftnotwendige Gestaltung das freie Selbstgestalten des Subjekts einschleiche, welches in Wahrheit das Objekt entfernt, wo es vermeint, dies uns nahezubringen. Es ist nun aber gerade dies das Charakteristische der heutigen Bewegung, daß sie, verführt durch den metaphysischen Affekt, insbesondere durch die trügerische Evidenz, mit der auch das gestaltete, sonderlich das alogisch gestaltete Absolute geschaut werden kann, am Unechten haften bleibt, indem sie ein unter der Oberfläche des Bewußtseins scheinbar ungewollt sich vollziehendes alogisches Gestalten um des scheinbaren Von selbst willen fälschlich für das empfangene Absolute selber nimmt, wodurch sie in Wahrheit gegen das Gesetz von der geringstmöglichen Mittelbarkeit verstößt und das Absolute für uns verfehlt. — Die Wesensschau arbeitet mit einem alogischen Erkenntnisinstinkt. Dieser zieht in der Intuition die Realität aus dem Phänomen heraus und verdichtet sie zum Begriff. Der eigentliche Vorgang ist ein unterbewußter: ins Bewußtsein selbst tritt nur die Konzentration zur Schau, das ist eidetische Einstellung, und das logische Ergebnis. Das Empfangen spielt sich also hinter oder besser vor der Szene ab; im wesentlichen verhält sich das Bewußtsein nicht feststellend, sondern gestaltend, und zwar so, daß es sich willentlich auf die Gestaltung eines empfangenen Eindrucks einstellt, dadurch das Empfangen der Realität und ihren instinktiven Umsatz aus Leben in Begriff ermöglicht und das Ergebnis schauend vor sich hinstellt. Das Merkmal der größtmöglichen Unmittelbarkeit ist demnach nicht gegeben; zwischen Objekt und Subjekt drängt sich der gestaltende, sonderbar logisch-alogische Instinkt, der um des Von selbst willen in seinem aktivistischen Charakter verkannt und für unmittelbares Empfangen genommen wird. In Wirklichkeit ist es nicht das Absolute, was hier geschaut wird, nicht einmal das Absolute für uns, sondern die traumhaft unbewußt zusammengeballte Verdichtung einer voraufgegangenen Absolutheitserfahrung durch eine spielend bildnerische Synthese alogischer Natur zum Begriff. — Der Dilettantismus fügt dem nichts weiter

hinzu, als daß er die mit der Empfängnis verwechselte alogische Gestaltung ins Extreme treibt und damit schließlich einen grotesken Widerspruch zwischen der gesuchten Unmittelbarkeit und den tatsächlichen, den Stempel höchster Mittelbarkeit an der Stirne tragenden Schau-Ergebnissen heraufbeschwört. Das steigert sich von Spengler an über Keyserling bis zu den Anthroposophen, wo der metaphysische Affekt der vermeintlichen Absolutheitsschau nicht mehr am Normalbewußtsein genug hat, sondern sich an den abstrusen Gespinsten eines dressierten und potenzierten Sonderbewußtseins berauscht, indem er die aus den aufgepeitschten Tiefen des Unterbewußtseins wie Blasen aufsteigenden Traumbilder und Gedanken für Inspiration aus dem Absoluten selber nimmt, weil er die Ansatzstellen dieser spielerischen Gestaltung im schaffenden Intellekt nicht kontrollieren kann oder will. — Die Theologie hat sich solche Willkürgestaltung nicht vom Leibe zu halten vermocht. Auf der einen Seite ist es das logische Wunschgebilde eines absoluten Dogmas, auf der anderen das alogische Traumgebilde kosmischer Mysterien, wohin der metaphysische Affekt willkürlich das erfahrene Lebendige durch den Kanal eines okkulten Offenbarungsinstinktes, hier Wesensschau, dort Geistauge genannt, leiten möchte. Es ist dies nur die Konsequenz eines längst in der Theologie vorhandenen Bestrebens, den Wunsch des Subjekts zum Maßstab des Absoluten zu machen, einerlei, ob nun dieser Wunschwille bewußt oder unbewußt arbeitet und ob er ein Lehrgesetz oder eine normative Tehorie als Schild vor sich hält oder ungedeckt, als primäres Werten und Bedürfen, auftritt. Wo das Subjekt gestaltet, ob logisch oder alogisch, ob bis zur direkten und greifbaren Verkörperung als Erkenntnis oder zunächst nur bis zu einer Bewußtseinsgrundlage für solche, da flieht die Unmittelbarkeit. Hierin ist auch die Theorie der Entscheidung, durch welche das Subjekt sich zum Gefäß der einströmenden Offenbarung machen soll, keine Ausnahme. Wo das Empfangen des Absoluten auf das persönliche Wagen und Entscheiden gestellt wird, da bestimmt letzten Endes das Subjekt, was als Offenbarung zu gelten hat. Auch das demütige Warten auf den gelegentlichen Durchbruch ist schon Bestimmenwollen, auch das Empfangen*wollen* schon Gestaltung. Wo der Durchbruch

des Absoluten als eines Neuen erstrebt wird, ist jede bewußt gewollte Konzentration schon ein Ziehenwollen, also Gestaltung: das Neue verliert seine Neuheit, indem es gezogen wird, anstatt zu überfallen. Es bleibt nur ein allgemeines Aufgeschlossensein für das Wunder von oben auf seiten des Subjekts möglich, falls das einströmende Objekt Objekt bleiben soll. Soll aber das Wagen und Entscheiden in der Tat nur in diesem Sinne verstanden werden, so erhebt sich immer noch die Frage, woran denn die durchbrechende Offenbarung als solche zu erkennen sein soll: da sich das Evidenzerlebnis denn doch zu oft als trügerisch erweist, so kann es wiederum nur die Entscheidung des Subjekts, der Wille seiner Sehnsucht sein, welcher dem Objekt seine Geltung verleiht, und so wird abermals das Objekt vom Subjekt abhängig gemacht. Dies ist allein dort nicht der Fall, wo das Empfangen des Subjekts nicht auf den Durchbruch eines Bewußtseins-Jenseitigen ins Bewußtsein, sondern auf denjenigen eines im Vorbewußtsein gegebenen Absoluten für uns ins kontrollierte Bewußtsein bezogen wird. Hier ist Empfangen das Schauen, Feststellen eines Vorhandenen: des Urlebendigen in uns in seiner Selbstentfaltung. Die Konzentration, ob vom Leben selbst diktiert oder vom Subjekt gewollt, ist nichts als die fortlaufende Erziehung des Subjekts zur Selbstbesinnung, welche das Objekt läßt, wie es ist. Wir warten nicht auf das Lebendige — das haben wir — sondern auf die Gestaltungen, die es in unserm erlebenden Bewußtsein annehmen wird, und diese selbst sind nur insoweit Offenbarung, als sie uns immer wieder bis an den Lebensquell eines sich in uns entfaltenden Urlebendigen zurückführen. Das Objekt wird nicht versinnlicht, denn es ist von vornherein da als ein ins Sinnliche eingegangenes Uebersinnliches; wiederum behält es seine übersinnliche Art, denn es bleibt stets das von seiner Gestaltung unterschiedene Nie-Gestaltete. Offenbarung wird fortgehende Vergewisserung von dem Vorhandensein des Urlebendigen. Wagen und Entscheiden auch hier, aber nicht als Sprung ins Dunkle, sondern als Bekenntnis zum Gegebenen; im übrigen braucht es kein Wagen, sondern nur Hinnehmen und Dankbarsein. Wenn Barth vorurteilslos genug ist, den Zauberstab theoretischer Absolutheitserkenntnis, sei sie logischer oder gnostischer Natur, zu zer-

brechen, so ist er es andererseits doch nicht genug, um zugleich auch den andern einer praktisch-alogischen Absolutheitsgestaltung abzutun; vielmehr tritt eben bei ihm das selbstherrliche Wollen des Subjekts, nachdem es die intellektuelle Maske abgeworfen, nur desto deutlicher zutage, wenn auch wie ein Schiffbrüchiger, der die erste treibende Planke losläßt, um eine andere zu ergreifen. Niemand kommt mehr los vom Subjekt und näher an das Objekt heran als Barth; wie ein Prophet zeigt er nach oben. Aber auch er sieht das Objekt nicht dort, wo es sich wirklich gibt, nämlich im Relativen, weil er, irre geworden am Relativismus der Gegenwart, den Blick nicht vom Traumbild des Zukünftig-Absoluten lösen kann.

So hat die Gegenwartsbewegung nirgends die erstrebte Unmittelbarkeit aufzuweisen, weder die erträumte völlige noch die denkbar mögliche. Gerade ihre Einstellung auf das Ganze, diesseits nicht zu Erreichende, hindert sie daran. Daher bleibt ihre Bedeutung für die Religion trotz aller Lebensenergie eine symptomatische. Ihr Leben strömt aus unbewußter Absolutheitserfahrung und strömt ihr bewußt wieder zu, aber es ist nicht sie selbst. Sie kommt der Wahrheit ungleich näher als der Intellektualismus, am nächsten da, wo sie auch die alogischen Formen desselben in ihrer Ohnmacht durchschaut, aber sie erkennt nicht, daß man, um ihr ganz nahe zu kommen, nicht nur von seinem Intellekt, sondern auch von seinem Eigenwillen loskommen muß. Sie ist ganz Sehnsucht, und ohne diese ist keine Frömmigkeit; aber das Herz der Frömmigkeit schlägt in einer solchen Sehnsucht, welche auf die Erfüllung eines schon vorhandenen Besitzes gerichtet ist, die ihrige aber kommt aus dem leeren Raum und muß von Träumen leben. Sie ist letztlich das Mißtrauen gegen alle Gegenwartserscheinung des Objekts, das man nun einmal nur als Traumbild sehen zu wollen sich versteift.

Aber es ist kein Grund zu solchem Mißtrauen vorhanden. Wir haben im Bewußtsein alles, was für ein Diesseitswesen erreichbar sein kann und was wir brauchen, um dennoch Jenseitswesen zu sein: ein Absolutes für uns. Wir haben es durch echte Konzentration, welche die Einstellung nicht auf die schöpferischen Kräfte, sondern auf den innersten Erfahrungsbesitz des Bewußtseins ist, und haben es in der echten Intuition, welche nicht

das Schwelgen in Selbstgestaltetem ist, sondern das Durchstoßen durch alle Gestaltungen in das Urlebendige. Hier ist das subjektive Merkmal einer möglichen Absolutheitserfahrung gegeben, nämlich das geringste Maß der Mittelbarkeit, der direkteste Weg aus dem Subjekt ins Objekt. Gegeben ist aber auch das objektive; denn was wir auf solche Weise empfangend erfahren, ist das Nie-Gestaltete. Erst wenn der Drang des Selbstschaffens beruhigt ist und die Formen uns verschwimmen ins Gestaltlose, steigt das Unnennbare aus dem Helldunkel des Ahnens hinauf in das strahlende Licht allergewissester Realität. Nie ist er zu erzwingen und nie zu beschreiben, der Augenblick, in dem unsere Seele unter der Berührung des Ganz-Anderen erschauert; regt sie erst die eigenen Schwingen, ist es schon das Andere nicht mehr. Dafür hat niemand ergreifendere Töne gefunden als Schleiermacher in seinen Reden, wo er von der Geburtsstunde der Religion in uns spricht. Aber nichts kann realer, gewisser, reicher an Inhalt und Beseligung sein als dieser Augenblick, wo der Mensch den Quell des Lebendigen in sich rauschen hört und seine Wasser an den Wurzeln des eigenen Seins spürt. Wir spüren sie in der Besinnung auf den übersinnlichen Kern unseres Wesens und wenn uns das fremde Sein geheimnisvoll wirklich entgegentritt, sei es als anderes Ich oder als die überwältigende Lebendigkeit der Dinge in Raum und Zeit; es spürt sie der Künstler in der Inspiration, der Sittliche, wenn er durch das dichte Gestrüpp der Lebensaufgaben hindurch das Ziel der Vollendung als das Unbekannt-Gewisse erschaut; der Fromme, wenn sich der Besitz des Lebendigen ihm weitet zur Welterfüllung und zugleich verdichtet zum Persönlichsten der Gotteskindschaft. In allen diesen Fällen erleben wir das Unsagbare, nie Gestaltete, aber in allen die lebendige Realität selber, gegen die alle Gestaltung nur Schein ist, und jedesmal das Lebendige als ein sich selbst Gestaltendes und Anderes: als Ich, als Du, als Welt, als Geheimnis schlechthin, als das Schöne, das Gute und als den Vater im Himmel. Das Urlebendige bricht sich in Farben in unserem Bewußtsein, aber aus der einen Farbe wächst die andere leuchtender hervor, und schließlich erfüllt sich das Sonnenspektrum in der Religion als der höchstmöglichen Entfaltung des Lebensbesitzes. Aus dem Nichtgestalteten heraus sind, leben und weben

wir; es selber gestaltet uns immer tiefer in sich hinein, und alle Selbstgestaltung soll sich uns immer wieder auflösen in Rückkehr zu dem Lebendigen, das mit seiner Hilfe in uns werden will. Das Leben in uns ist der Schatz im Acker, die köstliche Perle, das Himmelreich ἐντός ὑμῶν. Darauf sollen wir uns einstellen, nicht von der Verheißung her die Wirklichkeit, sondern von der Wirklichkeit her die Verheißung verstehen wollen. Wohl bleibt die Hoffnung die Krone des Glaubens, aber sein Leib ist nicht das Zukünftige, sondern das Gegenwärtige, und seine Seele nicht das Wagnis, sondern die Dankbarkeit. Das ist die Tradition Schleiermachers und das konsequent erfaßte Ziel, dem die theologische Entwickelung seit Ritschl zustrebt. Wollen wir Theologen Willkür bekämpfen, so müssen wir nicht Wunsch- und Konstruktionstheologie, sondern Erfahrungstheologie treiben.

So müssen wir der Gegenwartsbewegung absprechen, daß sie mit ihrem Evangelium des Alogischen das Absolute offenbar gemacht hätte. Sie ist viel mehr ein Hymnus auf Lebensgestaltung als auf Lebensgewinnung. Und auf diesem Gebiet wollen wir ihr rückhaltlos ihre Bedeutung zugestehen. Sofern sie nicht das Absolute selber ins Auge faßt, sondern seine Erscheinung, bedeutet ihr alogisches Verfahren einen Sieg über den Intellektualismus und eine Bereicherung. Was ist denn das Leben anders als ein unaufhörliches Umbilden der empfangenen Realität in Erscheinung? Und dieser dauernde Prozeß ist in der Tat in viel höherem Grade, als man unter der Suggestion der vererbten Begriffsseligkeit wähnte, ein alogisch-instinktiver. Bei Müller-Freienfels [1]) möge man nachlesen, wie das wirklich-alltägliche Leben, durch und durch alogisch bestimmt, viel mehr als eine gesetzmäßige Verarbeitung von Eindrücken zu geklärtem Begriff, Urteil und Schluß ein dauerndes Handeln aus dem Lebendigen ist, ein halbbewußtes und unterbewußtes Herausspinnen des inwendigen Realitätsbesitzes zu den Tagesgebilden der Maximen und Handlungen. Nicht aus dem Begriff, sondern aus der intuitiven Besinnung auf das Lebendige, ja aus der unbewußt instinktiv aus-

1) R. Müller-Freienfels: Irrationalismus, Umrisse einer Erkenntnislehre. Leipzig, F. Meiner, 1922.

geübten, tauchen Bewußtsein und Wachstum der Persönlichkeit herauf und damit alle Weltgestaltung, die wir Kultur nennen. Nie ist das Logische das Primäre, immer nur ist es der letzte objektive Niederschlag des Gestaltungsprozesses.

Lebensgestaltung ist aber auch die Wissenschaft. Reine Theorie ist nicht nur grau, sondern überhaupt unmöglich; selbst hinter dem abstraktesten mathematischen Exempel steht das unbewußt treibende Motiv der Anwendung auf die Wirklichkeit, also der Gestaltung des Lebendigen zur Weltbeherrschung. Darum spielt auch in der Wissenschaft das Alogische eine konstitutive Rolle und zwar eine viel größere, als das Zunftwissen bisher Wort haben will. Ist doch der logische Begriff selber nichts anderes als das Ergebnis einer instinktiven Bewußtseinstat, durch welche das Ich die aufgenommenen Eindrücke sich in Münze umprägt, die sich aufbewahren und weitergeben läßt. Wie wäre etwa Religionspsychologie anders möglich als durch die Einfühlung mittels eines aus dem eigenen religiösen Besitz des Lebendigen erwachsenen religiösen Instinktes? Ueberall ist rationales Wissen organisch verbunden mit irrational-alogischen Elementen in dem Sinne, daß die exakte Arbeit nicht nur ihre Richtungnahme aus persönlichem Realitätsbesitz erfährt, sondern daß sie vor allem dem lebendigen Objekt gegenüber nur zu einer trügerischen Oberflächenerkenntnis gelangt, wenn sie die zu beobachtende Empirie nur feststellt und denkend verarbeitet, anstatt sie als apriorische Entfaltung eines Lebendigen zu nehmen, zu dem nur tastend, empfangend, das ist alogisch zu gelangen ist. Diese immer mehr sich durchsetzende Einsicht ist der Wahrheitskern, der in dem Drängen der Gegenwart, insbesondere der Außenseiter, nach alogischer Erkenntnis enthalten ist.

Auf der anderen Seite soll man nicht übersehen, daß die Bewegung auf eine gewaltige Ueberwertung des Alogischen hinausläuft. Sie möchte rein instinktiv die Geheimnisse des Absoluten selber ergründen; es kann sich aber nur darum handeln, daß eine Erkenntnis der Erscheinungswelt bis zu einem gewissen Grade auf alogische Weise ermöglicht wird. Sie überdehnt ferner diese Möglichkeit, indem sie aus der Erkenntnis begründenden Bedeutung des Instinktes eine Erkenntnis bewirkende machen möchte. Die

Verachtung des begrifflichen Denkens, die sich von Bergson her bis zu den Schwarmgeistern von heute steigert, ist eine grobe Verkennung des Wirklichen. Ist der Begriff selber Ergebnis eines Instinkts, so ist eben doch der Instinkt nichts ohne das Ergebnis und eine fundierte Wissenschaft nicht möglich ohne die Klärung des unausgegorenen Allgemeinbegriffs zum festen Wissenschaftsbegriff, welche sich allein durch logisches Denken vollzieht. Endlich verkennt die Bewegung in ihrer Masse völlig das eigentliche Wesen des Instinktes, wenn sie dabei vornehmlich an Anormalitäten denkt. Das wirkliche Leben gestaltet nicht der Ausnahmeinstinkt, sondern der allgemeinmenschliche und auch dieser nur, wenn ihn das Denken formt zur Bestimmtheit. Wenn die ungehemmte Masse sich auf die peripherischen Zuckungen des Bewußtseins stürzt, statt sich durch die zentralen Kräfte desselben leiten zu lassen, so macht sie es wie der jugendliche Saul, der den Auftrag seines Vaters lieber erledigte, indem er den „Seher" zu Rate zog, als daß er sich auf seine Füße und Augen verließ. Im übrigen freilich verhalten sich beide umgekehrt; Saul zog aus, Eselinnen zu suchen, und fand eine Krone; jene wollen eine Krone suchen und finden Esel.

5. Erkenntnistheoretische Beurteilung. Zu dem psychologischen Anspruch auf Unmittelbarkeit des Absolutheitserlebnisses kommt als zweiter der erkenntnistheoretische, daß diesem Erlebnis objektiv-wissenschaftliche Geltung zukomme, daß es also zugleich Erkenntnis sei. Es fragt sich, inwieweit eine solche für das Absolutheitserlebnis denkbar ist.

Objektive Geltung ist Beweisbarkeit. Sie ist da gegeben, wo die Möglichkeit besteht, eine Behauptung teils durch die allgemeinmenschliche Erfahrung, teils durch das allgemeinmenschliche Denkgesetz zu kontrollieren: was sich der Erfahrung als Tatsache bewährt und denkend als richtig herausstellt, das gilt, wenn auch mit der nicht zu umgehenden Einschränkung, daß dabei die bisherige Erfahrung der Menschheit und das bisherige Denkgesetz als bleibend angenommen wird. Daß dieser Maßstab einer vorläufigen objektiven Geltung der feste Boden unter den Füßen der Wissenschaft ist, wissen wir durch Kant. Aber seit Kant wissen wir auch, daß dieser Boden nur die Erforschung des Sinnlichen trägt, nicht des

Uebersinnlichen. Das Uebersinnliche ist gegeben als persönliches Erlebnis, und ein solches läßt sich weder durch Augenschein als der Wirklichkeit entsprechend nachweisen, denn sein Gegenstand ist ja nicht außerhalb des Bewußtseins gegeben, so daß man ihn mit dem Erlebnis vergleichen könnte, noch logisch nachrechnen, denn die Schlüsse des Denkens folgen dessen eigenen Gesetzen und haben mit der Sphäre, in die das Erlebnis greift, nichts zu tun. Es gibt also schlechterdings keinen Beweis des Absoluten, keine Geltung des alogischen Absolutheitserlebnisses im Sinne wissenschaftlicher Objektivität.

Eine solche läßt sich nur auf gewaltsame Weise konstruieren mit Hilfe der unbeweisbaren Voraussetzung, daß das Bewußtsein mit dem reinen Sein wesensidentisch sei: ist es das, so kommt natürlich seinen Erkenntnissen, auch wo sie das Absolute angehen, objektive Geltung zu, sofern sie nur nach den bewußtseinsimmanenten Gesetzen richtig erzeugt werden. Für eine derartige petitio principii ist es belanglos, ob die Allgewalt des Bewußtseins auf seine logischen oder alogischen Funktionen übertragen wird, ob also ein dogmatischer Rationalismus oder Aesthetizismus, ein Dogmatismus des Emotionalen oder eines so oder so gefärbten Instinktes vorliegt: in jedem Falle haben wir es mit Wunschmetaphysik, also Unwissenschaft zu tun. —

Verzichtet man aber auf alle Voraussetzungen, so scheint nichts übrig zu bleiben, als daß man die seelische Tatsächlichkeit der Absolutheitserfahrung und die andere der objektiv-gesetzmäßigen Erkenntnis von den Dingen unausgeglichen nebeneinander stehen läßt, die erstere ihrer Selbstgeltung als psychisches Faktum überlassend. Indessen mag das Erlebnis sich in seinen Ergebnissen noch so divergent zur sinnlichen Erfahrung verhalten, so wachsen beide doch aus der gleichen, als Einheit erlebten Vernunft heraus und zielen beide auf den gleichen Gegenstand einer einheitlichen Realität ab, als welche der Menschengeist um seiner eigenen Einheit willen die Welt trotz des dualistischen Augenscheins eines Auseinander von An-Sich und Erscheinung postulieren muß, und also muß es auch einen Weg geben, der von der gedachten Erfahrung zu der gelebten hinüberführt. —

Kann dieser Weg nicht darin gefunden werden, daß der Logos aus eigenen Machtmitteln den Gegenstand der anderen Funktion, also das Uebersinnliche als Realität, aufwiese, erklärte oder bestätigte, so bleibt immer noch übrig, daß das Denken die Unumstößlichkeit des Erlebnisfaktums als eines nachweislich in der menschlichen Vernunft mit Notwendigkeit angelegten von seinen eigenen Wahrheitsmaßstäben aus zu erheben versucht, um von da aus auf die Wahrscheinlichkeit eines diesem Bewußtseinsinhalt entsprechenden realen Gegenstandes zu schließen, ein Schluß, der zum mindesten besser fundiert wäre als der vom Bedürfen des Subjekts auf die Realität, da das Geltungbewirkende nun nicht im Wunsche des Menschen gesucht wird, sondern in dem tatsächlichen Sachverhalt eines mit Notwendigkeit in der menschlichen Vernunft angelegten Erfahrungsbesitzes, den für bloße Illusion zu erklären denn doch eine stärkere Zumutung an das logische Denken bedeuten würde, als es dem bloßen Wünschen gegenüber der Fall wäre. Ein solches Hinarbeiten nicht auf Logizität, aber auf Vernunftnotwendigkeit des Alogisch-Absoluten und damit auf seine Geltung nicht als einer objektiven Erkenntnis, wohl aber als einer notwendigen Erfahrung, der darum zum mindesten ein Höchstmaß an Wahrscheinlichkeitsgeltung vom Logos zuzubilligen wäre, ist die unerläßliche Aufgabe der Philosophie, falls sie letzte und einheitliche Begriffe anstrebt, und nicht minder der Theologie, falls sie Wert darauf legt, das religiöse Erlebnis nicht als einen isolierten Block in der Geistwissenschaft liegen zu lassen, sondern in den Zusammenhang des Geistlebens einzufügen. Nun sind die Wahrheitsmaßstäbe objektiver Wissenschaft Allgemeingültigkeit der Erfahrung und Gesetzmäßigkeit des Denkens. Es wird also darauf ankommen, einmal, inwieweit das persönliche Absolutheitserlebnis als eine menschliche Allgemeinerfahrung, zum andern, inwieweit es als ein für das logische Denken Unumstößlich-Letztes anzusprechen ist. Wo ihm beides zugleich: psychologische Erlebnisnotwendigkeit und logische Notwendigkeit im Sinne eines Unumstößlich-Letzten zugebilligt werden kann, da ist der höchstmögliche Grad an Wahrscheinlichkeit und wissenschaft-

licher Geltung erreicht [1]).

Werfen wir von dieser erkenntnistheoretischen Einstellung her nunmehr einen Blick auf die Zeitbewegung, so finden wir hier überall metaphysische Konstruktion. Die Wesensschau beansprucht für das Ergebnis eines subjektiv-individuellen Realitätsinstinktes logische und absolute Geltung; sie steigert also willkürlich das alogisch empfangende und begrifflich gestaltende Bewußtsein zur Identität mit dem reinen Sein — eine andere Form des Rationalismus, da es belanglos ist, ob der reine logische Begriff oder der intuitiv verinnerlichte die Wunschapotheose erfährt. Ebenso erhebt Spengler einen historischen Instinkt, Keyserling einen gnostischen zur begrifflichen Absolutheit. Die Anthroposophie gelangt teils, indem sie in sinnlichen Imaginationen das Uebersinnliche schaut, zu einem metaphysischen Sensualismus, teils, indem sie das träumende Spiel des „erlebten Denkens" in die Realität hineinprojiziert, zu einem metaphysisch-alogischen Rationalismus. Die Gestaltung des Geschauten zum absoluten Dogma, sei es in kirchlicher oder in anthroposophischer Form, ist nur die Verdichtung des alogischen Erkenntnisinstinktes zu begrifflicher Geltung. Wunschmetaphysik ist es, wenn die Theologie eine apriorische Norm in den Anfang stellt, denn solche Norm ist nur die willentliche Absolutierung einer auf alogischem Wege vorweggenommenen Einheit von Bewußtsein und Sein, oder wenn Bedürfen und Entscheidung den Eckpfeiler abgeben sollen, denn auch hier steht der Wunschglaube an die Identität des alogischen Triebes mit dem Absoluten am Anfang, und es fehlt lediglich die ausgesprochene Theorie. Metaphysik des Instinktes, nicht aber die tatsächliche Erfahrung ist die Grundlage. Immer ist es die alte Brahman-Atman-Theorie, die in irgendeiner Abwandlung das Ganze bestimmt, ob sie nun verborgen hinter der Szene steht oder, wie in der Anthroposophie, ausdrücklich zum Grunddogma des Zusammenfließens von Subjekt und Objekt im Augenblick der Intuition umgestaltet wird. — Dieser Theorie geht jegliche Wahrscheinlichkeit, vollends Beweis-

1) Steinmann (ZThK 1923, 4. Heft S. 324 f.) mißversteht mich völlig, wenn er annimmt, daß ich in meinem „Vernunftcharakter der Religion" etwas anderes als dies anstrebe.

barkeit ab: weder entspricht die behauptete Identität von Bewußtsein und Sein der tatsächlichen Erfahrung, denn dieser ist das Absolute wohl als das Wesensgleiche, wiederum aber zugleich als das Ganz-Andere gegeben, noch stellt sie ein im logischen Sinne Unausweichlich-Letztes dar. Wenn aber die Theorie, die den Träger des Ganzen bildet, brüchig ist, müssen es auch die Positionen sein, die ihr die Entstehung verdanken. Es fehlt das Zusammentreffen von psychologischer Allgemeingültigkeit und logischer Unausweichlichkeit. Es mag sein, daß die intuitive Klärung des Begriffs ein allgemeines psychisches Erlebnis darstellt; daß aber der in der eidetischen Einstellung erzielte Begriff mehr als ein formal richtiger, nämlich auch ein in Anschauung seines Inhalts gültiger und notwendiger sei, ist Postulat und nicht letzte Denknotwendigkeit; vielmehr wird ein vorurteilsloses Denken nicht umhin können, jeglichen Begriff, sei er durch logische Reflexion oder durch alogische Intuition gewonnen, nur als den relativen Versuch einer Gestaltung des Absoluten zu werten und die Realität selber *hinter* dem Begriff zu suchen. Der historische Instinkt Spenglers und der gnostische Keyserlings und des Okkultismus aber sind offenbar durchaus keine Erlebnisnotwendigkeiten, sondern äußerst privater Natur, und kein Mensch wird behaupten können, daß das gesetzlich normale Denken auf seiner Suche nach dem festen Punkt im Weltgefüge gerade auf diese kosmischen Gemälde als ein Allerletztes, Unausweichliches stoßen müsse. Dasselbe trifft jedes aprioristisch normative *Dogma*; nie ist es psychologisches Allgemeingut, nie ein Letztnotwendiges für das Denken. Aber auch die subjektive *Entscheidung* trägt nicht die Merkmale eines mit Wahrscheinlichkeit Geltenden. Es entspricht nicht der Wirklichkeit, daß jeder einzelne tatsächlich die Krisis einer Entscheidung aus dem Nichts heraus *für* das Absolute durchmachen müsse; vielmehr ist es Tatsache, daß jeder einzelne einen letzten Wesenszusammenhang mit dem Seienden als gegebene Realität in der Besinnung auf sich selber bereits *vorfindet* und daß von einer Entscheidung nur insofern die Rede sein kann, als jeder die Wahl hat, ob er sich zu dieser Gegebenheit bekennen will oder nicht. Fragen wir aber unser logisches Denken, wo im Fluß der Dinge ein Letztes, Nichthinwegzudenkendes zu

finden sei, so ist es ganz gewiß nicht die Willensentscheidung des Subjekts — dann wäre dies selber die Welt — sondern gerade das objektiv gegebene Sein, das sich als unausweichliche Realität allem Subjektiven, auch im Ich, selbst entgegenstemmt. Jede Theorie bleibt individuell-relatives Erzeugnis, weil andere Theorien ihr entgegenstehen und niemand zu einer von ihnen gezwungen werden kann; jedes Bedürfen desgleichen, weil es, obschon sicherlich in seinem rechten, wesenhaften Verstand zuletzt eine psychische Allgemeinfunktion, doch nicht ein Letztes darstellt, vielmehr seinerseits sich wieder auf das Andere eines in der Vernunft angelegten ursprünglichen Besitzes übersinnlicher Realität, welcher aus seinem Nichterfülltsein erst das Bedürfen erzeugt, zurückführen läßt.

Eine Absolutheitserfahrung von notwendigem Charakter, mit welchem eine Bürgschaft für die Realität des Gegenstandes gegeben wäre, wird also nicht erreicht. Hier ist der Wunsch der Vater des Gedankens. Diese Bewegung ist das unüberhörbare Zeugnis des Zeitverlangens nach Aussöhnung von Erlebnis und Wissenschaft und in dieser Beziehung für die letztere eine Verurteilung ihrer Versäumnisse und eine Erinnerung an die Verantwortung ihrer Aufgabe. Aber mehr als diese symptomatische Bedeutung kommt ihr nicht zu; nicht aufgewiesen hat sie die erstrebte Einheit, sondern durch eine töricht voreilige Gleichmacherei nur noch mehr ins Dunkle gerückt. Sie hat den Preis verspielt, weil sie an die Stelle des wissenschaftlichen Ernstes den Affekt, der vorsichtigen Forschung die Sensation treten ließ. — Anders könnte es liegen, wenn wir den von ihr behaupteten Geltungsanspruch des Alogischen in Hinsicht nicht auf das Absolute, sondern die Erscheinung ins Auge fassen. Bei jenem alogischen Instinkte, der, wie wir sahen, die Entstehung logischer Erkenntnis durchzieht, wäre immerhin um seiner Mitwirkung zur Erkenntnis willen auch die Frage der Geltung erörterbar. Indessen wäre diese Geltung doch immer nur eine rückbezügliche und relative, insofern das eigentlich Geltung bewirkende im logischen Begriffe doch immer nur das Gesetz der denkenden Synthese ist und also von einer Geltung des alogischen Erkenntnisinstinktes nicht um seiner selbst willen, wie die Außenseiter wähnen, die Rede sein kann, sondern nur im Hin-

blick auf den durch sich geltenden Begriff, zu dessen Entstehung das Alogische mitgewirkt hat. Vollends aber kann von einer Geltung alogischer Gestaltung nicht die Rede sein, wo es überhaupt nicht zu der Krönung dieser Gestaltung durch den wissenschaftlichen Begriff kommt, sondern bei dem ungeordneten Gemenge der individuellen Schauungen verbleibt, wie es in der Zeitbewegung der Fall ist. Eine solche Gestaltung mag dichterische, ja prophetische Konzeption sein und als solche höchsten Erlebenswert haben; im wissenschaftlichen Sinne ist sie unbehauenes Material, Stoff ohne Geltung, ja weniger noch: ein nichtverwendungsfähiges Material, da nicht die Wahrnehmung des gesetzlich ordnenden Intellekts, sondern die ungesetzliche Traumschau einer potenzierten Sinnlichkeit und die spielende Synthese eines Traumdenkens diesen Stoff gesammelt haben, welche aber dem Logos keine zuverlässige Basis zu liefern vermögen. Ihre Geltung kann höchstens als eine zufällige entstehen, nämlich dort, wo ihr Ergebnis als eine geniale Vorwegnahme der Wahrheit einmal durch die Forschung des erfahrungsgemäß begründeten Denkens bestätigt werden sollte. Eine Ausnahme würde einzig dann eintreten, wenn es gelingen sollte, die behaupteten Ausnahmewahrnehmungen des Hellsehens, Fernfühlens usw. als notwendige Ergebnisse einer allgemeinmenschlichen Bewußtseinsfunktion nachzuweisen, in welchem Falle die auf solche Weise erweiterte Erfahrung auch als erkenntnisbegründend in Betracht käme. Da aber die nachprüfende Experimentalpsychologie noch keine Veranlassung hat, in jenen sinnlichen Imaginationen mehr als Anormalitäten und Selbsttäuschungen zu sehen, und vollends die geschauten Gedankengebilde sich weit eher als Trug des Affekts denn als Notwendigkeiten erklären lassen, so kann hier von einer Erweiterung der Basis wissenschaftlicher Erfahrung nicht die Rede sein. Unser Ergebnis ist also dies, daß die Zeitbewegung in keinem Falle die erstrebte wissenschaftliche Geltung des Alogischen, weder als des empfangenden noch als des gestaltenden Bewußtseins, erreicht hat oder erreichen kann.

Es gibt für die Wissenschaft nur *eine* Geltung: die des erfahrungsbegründeten, denknotwendigen *Begriffs*. Darin liegt, daß wissenschaftliche Geltung nur der *Erscheinung* zukommt

und zwar der denkend, wenn auch mit Hilfe des Alogischen, gemeisterten. Das Absolute selbst als jenseits aller Bewußtseinsgesetzlichkeit entzieht sich jeglichem Geltungsnachweis, und nur so viel kann zur Frage stehen, ob sich das Faktum alogisch-subjektiver Absolutheitserfahrung, welches selber eine Erscheinung darstellt, als notwendig erweisen und damit ein Wahrscheinlichkeitserweis auch für die ihr entsprechende Realität erbringen lasse, fußend auf der einzigen Voraussetzung, der kein Wissenschaftler sich entziehen kann, nämlich daß eine als notwendig erwiesene Struktur des Menschengeistes nicht Illusion sein könne. Die Merkmale einer solchen Geltung: Erlebnis und Denknotwendigkeit vermochten die Schauungen der Heutigen nicht aufzuzeigen. Gibt es überhaupt ein Absolutheitserlebnis, auf das sie beide zutreffen?

Die alogische Erfahrung eines Absoluten für uns tritt auf als Erfahrung einer nichtsinnlichen Realität in uns selber und im Nichtich; in der Einzelerscheinung und im Kosmos; als die inexplizierte der Realität als reiner Tatsächlichkeit im Ich, im Du und in den Dingen, und als explizierte einer qualitativen Realität, eines als Bestimmtheit sich uns offenbarenden Lebendigen, im Persönlichkeitserlebnis, in der Kunst, der Sittlichkeit und der Religion. Was ist hier als im psychologischen Sinne erfahrungsnotwendig zu bezeichnen? Mit Sicherheit nur das reine Tatsachenerlebnis. Die Realität seiner selbst und der Dinge ist jedem Menschen Selbstverständlichkeit; die bloße Selbstbesinnung genügt, um dessen gewiß zu sein, daß überall hinter der Erscheinung das Urlebendige als Tatsache und Geheimnis steht. Daß auch die explizierte Realitätserfahrung, z. B. die Religion, menschliches Allgemeingut sei, ist schon nicht mehr als ein gut fundiertes Postulat. Wo enthalten zweitens diese Erfahrungen ein Denknotwendiges in dem Sinne, daß das Denken in einer Erfahrungsgegebenheit den letzten, auf keine Weise zu beseitigenden Widerstand fände, auf den es in seinem Versuche, die Welt erklärend zu analysieren, stieße? Alles kann das reflektierende Denken hinwegdeuten, ohne den Boden unter den Füßen zu verlieren: Gottheit, Sittengesetz, das Schöne und Erhabene, ja auch die Realität des anderen Ich

und der Dinge, nur eins auf keine Weise: sich selber. Ja auch sich selber noch, nämlich das Ich als das nicht zu fassende, immerwährende Fließen körperlich-geistiger Vorgänge, das Ich in irgendeiner seiner Funktionen, sein Wahrnehmen, Denken, Träumen, Wünschen, nur nicht das Ich als Totalität, nicht die übersinnliche Ichheit, die als Einheit und Dauer hinter jenen Vorgängen steht, nicht den tiefen, geheimnisvollen Grund unter dem Wellengekräusel, den Boden des reinen Seins, in den es selber eingepflanzt ist, aus dem es wächst und lebt und dessen es sich bewußt wird, sobald es sich auf das eigene Wesen besinnt. Das ist die unvergängliche Wahrheit des Cartesius. Die Erfahrung des übersinnlichen Seins in uns selbst ist das einzige Absolutheitserlebnis, das zugleich psychologischen und logischen Notwendigkeitscharakter hat. Von ihm allein können wir sagen, daß ihm Geltung zukomme; von ihm aus allein gewinnt der Schluß von der Erfahrung auf die Realität des Erfahrenen höchste Wahrscheinlichkeit. Aus ihm ist alle andere Absolutheitserfahrung abzuleiten. Meine Realität finde ich in der Umwelt wieder. Was ich im Ichgrund erfaßte, expliziert sich mir an Dingen, Menschen und Welt zu Persönlichkeit, Schönheit und Sittlichkeit und, alles umfassend und zur Ganzheit erfüllend, zur Religion. Aus dem Mysterium des Ich heraus leben wir unser Dasein, erfassen wir alles Fließen der Gestaltung als das Vorübergehende, Relative, finden wir den festen Standort, von dem aus sich Welt und Schicksal überwinden läßt; in ihm erst findet die Unrast des Denkens den letzten Widerstand. Nicht die angebliche Gegebenheit der Dinge, von der soviel geredet wird, kann uns diesen Dienst leisten. Die Dinge leben erst durch uns selbst; indem wir uns intuitiv auf die Erscheinung einstellen, beseelen wir das eigene Bewußtseinserzeugis mit Realität, stoßen wir im Wechsel auf die Dauer, indem wir wiedererkennen, was wir selber sind. Ich kann mir wohl mein reales Ich ohne eine reale Welt, aber nicht eine reale Welt ohne mein reales Ich denken. Wer den Realitätsinstinkt, mit dem er Welt und Leben ohne weiteres als real setzt, für das Erste und Tragende der Erkenntnis erklärt, baut auf Wunschmetaphysik, denn einem unparteiischen Denken mag solche Realität recht

wohl als Illusion erscheinen. Erst bei dem eigenen Sein hört die Illusionsgefahr auf, erörterbar zu sein. Von seiner Geltung her erst fällt die Geltung der Wahrscheinlichkeit auch den anderen Absolutheitserfahrungen zu, soweit sie den gleichen Charakter der Erlebnisnotwendigkeit tragen. Die Realität der Welt gilt nicht durch sich, sondern weil ich sie ebenso notwendig erlebe wie mein eigenes Sein, an dem zu zweifeln absurd wäre. Das Absolute um uns, selbst da, wo wir es in seiner überwältigenden Fülle erfahren, nämlich im Gotthaben, kann doch Erkenntnischarakter nicht anders gewinnen, als indem wir es zurückführen auf das Absolute in uns, um das wir wissen. Der Realitätsbeweis, auch in der Abschwächung zu dem Möglichen des für uns, geht immer nur durch das Ich. Die Erfahrung des Ganz-Anderen als des festen Lebensgrundes unseres allzeit bewegten körperlich-geistigen Ich ist der einzig mögliche Ausgangspunkt denkender Welterklärung. Es ist sinnlos, aus der Gestaltung selbst einen Punkt willkürlich zu erheben und dann als Norm ihr voranzustellen, denn die Gestaltung ist in ihrer Gesamtheit relativ und sekundär, und fest ist nur das wirklich Gegebene des Nichtgestaltet-Lebendigen in uns. Das grundlegende Prinzip aller Wissenschaft kann nicht Metaphysik, sondern nur die positive Erfahrung sein; das gilt vollends, wenn es sich um die Erkenntnis des Absoluten handelt.

Aber, so werden wir zum Schluß fragen, enden wir auf solche Weise nicht beim vollendeten wissenschaftlichen Relativismus? Ohne Zweifel: setzen wir als höchstes und letztes Ziel alles Forschens die Erkenntnis des Wesentlichen, so gibt es nur ein Ergebnis, nämlich daß dies Wesentliche ist, und all unser Anschauen- uns Begreifenwollen, Träumen und Dichten von seinem Wie bleibt ohnmächtiges Tasten. Damit ist auch das letzte Bollwerk einer den Fluß aufhaltenden „platonischen" Anfangstheorie hinweggezogen, und insofern würden wir noch konsequenter verfahren als selbst Troeltsch, der „Einstein" der Religionswissenschaft. Andererseits sind wir doch nicht in der bedenklichen Situation eines James, der auch das erfahrene Daß noch als Voraussetzung glaubt ausschalten zu können und nun als Forscher das unübersehbar pfadlose Meer unerklärter Absolutheitserfahrungen als bloßer seelischer

Tatsächlichkeiten vor sich hat. Er muß am Ende doch erkennen, daß sich das Chaos nicht meistern läßt ohne seine Erklärung aus einer notwendigen Einheit in der überindividuellen Vernunft, und holt zum Schluß das eingangs Versäumte teils durch eine pragmatistische Wertung der religiösen Illusion, teils durch eine Absolutierung des Unterbewußtseins auf metaphysische Weise nach. Einen solchen Notanker brauchen wir nicht; denn indem wir zum Anfang das eine große Daß einer wissenschaftlich geltenden Erfahrung haben, arbeitet unser Forschen trotz aller Relativität nicht ins Leere, sondern gleicht einer Kette, die, endlos zwar, an fester Wand befestigt ist. Die Glieder freilich schwanken: am Maße des erfahrenen Absoluten gemessen, muß alles Welterkennen relativ erscheinen.

Im übrigen aber werden wir uns zu hüten haben, daß wir den Begriff des Relativen nicht mißdeuten. Es ist eine der Voreiligkeiten unseres ungeduldigen Zeitalters, daß es aus der geringeren Geltung das Werturteil eines für Leben wie Wissenschaft Unerheblichen macht. Zunächst hat ja die sekundäre Geltung nur da statt, wo wir das Auge auf das Absolute einstellen. Leben und Wissenschaft aber vermögen diese Einstellung nicht dauernd festzuhalten, sondern nur so, wie man Feste feiert und die Sonntagsstimmung mit in den Alltag nimmt. Denn der Mensch ist selbst Erscheinung, und sein Weg geht durch die Erscheinung, seine Arbeit gehört den Aufgaben des Tages, wie auch der Bergsteiger den Gipfel, den er erklimmen will, nicht beständig im Auge haben kann, weil er genug zu tun hat, sich den Weg durch Geröll und Dickicht zu bahnen. Nehmen wir aber die Erscheinung um ihrer selbst willen, so hört das Relative auf: die Gesetze der Erfahrung und des Denkens gelten für alle und ohne Einschränkung, und mögen sie auch oft genug Wege führen, die uns das Unkontrollierbare zuletzt zurückzugehen nötigt, so haben wir doch keinen anderen Führer durch das Leben als sie. — Nichts kann aber auch törichter und in seinen praktischen und wissenschaftlichen Folgeerscheinungen bedenklicher sein, als wenn Unbesonnenheit aus der primären Bedeutung intuitiver Absolutheitserfahrung das Recht meint ableiten zu können, die wissenschaftliche Erforschung des zur Erscheinung gestalteten Absoluten gering

zu achten. Wohl hat Barth recht, wenn er sagt, daß keine Wissenschaft je an das Absolute selber hinanreicht, und so gut wie wir nur dann das Leben beherrschen werden, wenn wir immer wieder in der Intuition die Berührung mit dem Lebendigen selber suchen, so sicher ist auch alle Arbeit des Wissenschaftlers, insbesondere aber des Theologen, ein zielloses Irren, wenn sie nicht aus einem vorerfahrenen Absoluten die Wegrichtung in das Absolute erhält. Aber auch das Umgekehrte gilt: ist Leben und Arbeit wurzellos ohne Absolutheitserfahrung, so ist Absolutheitserfahrung unecht, wenn sie nicht in Gestaltung und Erkennen ausstrahlt, denn das Absolute wird nicht als toter Besitz, sondern als lebendige Kraft erfahren. Wir dürfen uns der Wissenschaft nicht entziehen, wollen wir nicht ungehorsam gegen das erfahrene Lebendige sein, denn in ihr krönt sich die Selbstgestaltung des Absoluten. Wir können uns ihr aber auch nicht entziehen, denn wir gelangen nicht anders zum Absoluten als durch die beherrschte Gestaltung. Die Intuition selber ist ja kein Aug in Aug mit dem An-Sich, sondern ein Durchstoßen durch das gestaltende Bewußtsein in ein Absolutes für uns. Je mehr nun das Bewußtsein seinen Schatz an Lebensgestaltung vermehrt und durch Wissen übersichtlich macht, um so mehr Ansatzpunkte gewinnt es zugleich, um intuitiv von der Erscheinung in das gestaltende Leben durchzudringen. Intuition ohne Welterkenntnis zeigt im Spiegel des Bewußtseins nichts als das inexplizierte X; erst durch das Kaleidoskop der Formen gesehen, enthüllt das Lebendige den inneren Reichtum der formenschaffenden Kräfte. Darum ist intuitive Frömmigkeit nichts weniger als Weltabkehr, vielmehr höchste Bejahung von Welt und Leben, Kultur und Wissenschaft, worin zugleich der sittliche Unterschied unserer positivistischen Anschauung von der der Mystik ausgesprochen sein mag. Dann ist aber auch Wissenschaft, insonderheit Religionswissenschaft, nicht denkbar als bloße Selbstbeziehung auf persönliche Absolutheitserfahrung, vielmehr nur als die erfahrend-denkende Verarbeitung aller empirischen Spuren des Absoluten, damit an diesen Spuren der suchende Menschengeist immer aufs neue den Rückweg finde zu der lebendigen Realität, von der sie zeugen, und so den eigenen

Absolutheitsbesitz ständig zur Selbstentfaltung befruchte. — Endlich aber: nicht darum nur gestaltet sich das Absolute zu der Wunderwelt der Dinge, daß wir ihre Fülle und Schönheit lediglich als Transparent ansehen sollen. Die Erscheinung ist ja nicht eine andere Welt als das An-Sich, sondern sie ist das An-Sich für uns, und also wird auch, wer sie um ihrer selbst willen liebt und erforscht, zu Erkenntnissen gelangen, die irgendwie Absolutheitsgehalt in sich tragen. Unser Wissen bannt nur Gestaltetes in Begriffe; weil aber die Gestaltung aus dem Absoluten geboren wird und dieselbe Vernunft es ist, welche das Lebendige zugleich erlebt und in seiner Gestaltung erkennt, so dürfen wir sicher sein, daß diese unsere Begriffe nicht blindlings vorübergehen werden an dem Absoluten, welches sie meinen, indem sie seine Spuren fixieren. Wissenschaft und Philosophie folgen ihren eigenen Gesetzen, und diese führen scheinbar weitab vom Lebendigen. Aber der Schein trügt, denn schließlich ist jede Erkenntnis und jeder Begriff eine Zange, die ein erlebtes Absolutes hält. Wenden wir aber die Begriffe der Erfahrungswelt auf das Absolute selber an, so kommen wir zwar nie über Symbol und Gleichnis hinaus; wenn wir aber das Bewußtsein haben dürfen, daß diese Symbole nicht willkürlich erdacht und wunschgemäß konstruiert, sondern organisch aus der Tiefe des erlebenden Geistes an die Oberfläche des nachbildenden Logos heraufgestiegen sind, so sind sie auch nicht zufällige Gestaltung mehr, sondern notwendige, die in das Absolute zurücktragen können, weil sie aus ihm erzeugt sind. Wir müssen aber unsere Absolutheitserfahrung zu begrifflichem Ausdruck gestalten, denn anders gibt es keinen Austausch und keine wechselseitige Befruchtung unter den Geistern. Und also dürfen wir auch vertrauen, daß die Arbeit des Dogmatikers nicht nur Notwendigkeit und Wissenschaft ist, sondern auch kein Griff ins Leere, vielmehr der unentbehrliche und beständige Prozeß der Klärung, durch den sich der suchende Menschengeist seines Absolutheitsbesitzes in seiner explizitesten Form vergewissert. Darum haben wir zur Skepsis keinerlei Veranlassung. Bekämpfen wir die Müdigkeitserscheinungen unseres Zeitalters und beherzigen wir das Wort Carlyles: arbeiten und

nicht verzweifeln. Nur wenn wir auf der Erde bleiben, erobern wir uns den Himmel.

Es gibt nur eine wissenschaftliche Theologie: diejenige, welche in einem wahrhaft positivistisch-empiristischen Sinne über Theorie und Konstruktion hinaus bis auf die tatsächliche Erfahrung des im Ich gegebenen Absoluten für uns als den einzigen zugleich erlebnis- und denknotwendigen Bewußtseinsinhalt zurückgeht, um von ihm aus alle Absolutheitserfahrung und ihre Geltung abzuleiten. Und es gibt nur einen möglichen Sinn des Irrationalen: nicht den üblichen, der die ratio als logische Gestaltung faßt und von da aus ein Uebervernünftig-Absolutes der alogischen Weltgestaltung konstruieren möchte, sondern das Verständnis der ratio als der Gestaltung überhaupt, sei es der logischen oder alogischen, und also des Irrationalen als des Lebendig-Nichtgestalteten, das als Wesen aller Dinge in Gehorsam, Demut und Dankbarkeit empfangen sein will, um seine Lebenskräfte in unser Erkennen, Leben und Handeln auszustrahlen. Aus diesem Irrationalen wächst alle Persönlichkeit. In dieses Becken werden auch die aufgeregtesten Wogen der Zeit einmal zurückebben, wenn erst der Gegenwartsmensch wieder gelernt haben wird, Vertrauen zu seinem Menschentum zu haben.

Zu meinem Versuch einer neuen religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik.

Von
Professor D. Karl Heim in Tübingen.

II (vgl. Jahrgang 1923, H. 6).

Die Dankbarkeit gegen die Theologen, die es für der Mühe wert gehalten haben, sich in Aufsätzen und eingehenden Rezensionen mit mir auseinanderzusetzen, veranlaßt mich, noch einmal zur Rechtfertigung meiner religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik das Wort zu nehmen. Die Einwände, die gegen mich erhoben werden, kommen aus zwei verschiedenen Richtungen.

Von der einen Seite her hält man das ganze Unternehmen für verfehlt, die Glaubensgewißheit auf eine bestimmte Erkenntnistheorie zu stützen, weil dadurch der Glaube in eine gefährliche Abhängigkeit von einer Philosophie gerät, die vergeht, wie alle menschliche Philosophie, und die nur für Eingeweihte verständlich ist. Am deutlichsten hat das G. Wehrung in seiner Besprechung der 3. Aufl. der „Glaubensgewißheit“ [1]) zum Ausdruck gebracht. Er bezweifelt, „ob es richtig ist, das Ergebnis vom Gelingen oder Nichtgelingen einer vorausgehenden allgemein erkenntnistheoretischen Erörterung abhängig zu machen“. Die Neuauflage erscheint ihm, wie auch manchen andern, in dieser Beziehung als eine Verschlimmerung, „eine Festlegung, eine Verfestigung .... dieses erkenntnistheoretischen Standpunkts“, der nun zu einer bestimmten Form des Neukantianismus geworden ist. „Die Vermischung von Wissen

1) Theol. Literaturzeitung 1924, Nr. 20.

und Religion" kommt besonders „im Schlußwort an den Tag, wo nur noch von einer und derselben unmittelbaren Gewißheit über das Ganze der Erfahrungswelt geredet wird. Die Unterscheidung von Wissensurteilen und Vertrauensurteilen im Eingang ist zurückgelassen. ... Es rächt sich doch, daß über die Ritschlsche Zweiteilung von Wissen und Glauben zuvor (S. 47 f.) so schroff der Stab gebrochen worden ist." „Es ist zu merkwürdig, daß Heim .... in seiner Erkenntnistheorie Weltanschauung und Religion so sehr ineinander überfließen läßt. Der Philosoph in ihm ist zu mächtig geworden."

Von der andern Seite her hält man das Unternehmen, die Glaubensgewißheit auf eine erkenntnistheoretische Untersuchung zu stützen, zwar nicht für grundsätzlich falsch. Aber die Kritik richtet sich gegen die Art, wie ich dieses Unternehmen durchzuführen versucht habe. Erich Schäder hatte seinerzeit von meinen ersten Entwürfen („Das Weltbild der Zukunft", Leitfaden der Dogmatik, 1. Aufl.), den Eindruck, sie gehören ins Gebiet der „Weltdichtnng", der „dichterischen Fiktionen", die „an der harten Tatsache des menschlichen Selbstbewußtseins, des persönlichen Selbst- oder Ichgefühls scheitern", da in ihnen „unaufhebbare, vom menschlichen Selbstgefühl, von unserer geistigen Ichgewißheit erlebte, tiefste Unterschiede aufgelöst sind" [1]). Durch die Wandlungen, die ich seitdem durchgemacht habe, ist dieser Gesamteindruck wohl zum großen Teil überholt. In anderer Form richtet sich jetzt der Vorwurf der Undurchführbarkeit und Gewaltsamkeit gegen den philosophischen Gedankengang der letzten Auflagen der Glaubensgewißheit. G. Traub kommt in dem Aufsatz „Das Irrationale" (ZThK 1921, 411 ff.) in seiner Kritik des Antinomienabschnitts der 2. Aufl. zu dem Ergebnis: „Die Widersprüche, die mein theoretisches Bewußtsein enthalten soll, sind es in Wahrheit nicht. Die kantischen Antinomien sind von ihrem Urheber selbst nur hypothetisch gemeint; und der Versuch, sie in anderer Form wieder aufleben zu lassen, ist mißlungen." Damit fallen dann auch die Folgerungen dahin, die aus der Unauflöslichkeit der Antinomien der Erfahrung gezogen werden.

1) E. Schäder, Theozentrische Theologie [2] S. 202 ff.

Gegen die „perspektivische Weltauffassung“, die als Synthese der bisher geschiedenen Gedankenreihen in der letzten Auflage erscheint, hat Hermann Faber (ZThK 1924, 243) das Bedenken, „ob „„das Gesetz der Perspektive““, „die Verabsolutierung des Einen Standpunkts“ (S. 419) zur Lösung religionsgeschichtlicher und geschichtsphilosophischer Probleme ausreicht, und wie man dann dem konsequenten Relativismus entgeht, wenn man sich einmal auf dieses Geleise der Perspektiven begibt“, konkret ausgedrückt, „wie auf Grund dieser Voraussetzungen der religiöse Weltaspekt, der auf dem Boden Jerusalems entsteht, sich zu demjenigen verhält, der in Kalkutta und der östlichen Welt gewonnen wird“. Noch schärfer drückt es W. Bruhn aus, wenn er meint, hier sei „rundheraus die Entscheidung des Subjekts als das Letztgeltende bezeichnet“, hier meistere also der Wille das Absolute. Die Gewaltsamkeit, mit der hier dem Subjektiven Geltung verschafft werden solle, zeige sich darin, daß hier versucht werde, das exklusive Erlebnis des Religionsstifters als ein Bollwerk gegen jedes relativierende Apriori aufzurichten und dadurch ein psychologisches Moment willkürlich zu erkenntnistheoretischer Grundgeltung zu erheben (ZThK 1924, 340).

Zunächst ein Wort zu der grundsätzlichen Frage, ob nicht das ganze Unternehmen verfehlt ist, die Glaubensgewißheit auf eine Erkenntnistheorie zu stützen, also, wie Wehrung es ausdrückt, „Weltanschauung und Religion ineinander überfließen“ zu lassen. In der Zeit vor Schleiermacher wäre wohl niemand auf den Einwand gekommen, den Wehrung gegen mich erhoben hat. Denn bis dahin galt es als selbstverständlich, daß Weltanschauung und religiöse Andacht sich mit demselben Gegenstand beschäftigen, nur daß sie es in verschiedener Weise tun. Wenn der „doctor seraphicus“ in seiner Klosterzelle an einem Kapitel seiner Summa schrieb und etwa den Begriff des summum verum bonum erkenntnistheoretisch zergliederte, so wußte er, daß das genau derselbe Inhalt sei, in den er sich wenige Stunden vorher im Chor der Klosterkirche mystisch versenkt hatte. Religion und Weltanschauung, Andacht und Philosophie flossen fortwährend ineinander über, weil sie sich, nur in verschiedener Form, auf denselben Gegenstand richteten.

So war es in der ganzen mittelalterlichen Geisteskultur, deren Geschichte ja auch heute noch keineswegs zu Ende ist. So war es auch in der indischen Geisteswelt in allen ihren Verzweigungen. Man konnte sich keine höhere Religion denken, die nicht, sobald sie inhaltlich entfaltet wurde, eine ganz bestimmte Erkenntnistheorie, ein Weltbild, eine Anschauung über die Beziehungen zwischen Ich, Du und Welt in sich schloß. Man denke an den philosophischen Satz von der Identität von Ich und Atman, der nur der theoretische Ausdruck desselben Sachverhalts ist, den der Hindu bei der Yoga-Uebung religiös erlebt. Schleiermacher war der erste, der es versuchte, gegen den ganzen Strom einer Jahrtausende alten philosophisch-religiösen Tradition zu schwimmen, indem er in den Reden die Behauptung wagte, die Religion sei nicht bloß, wie man bisher angenommen hatte, eine vom Wissen unterschiedene Geistesfunktion, die sich aber auf denselben Inhalt richte, nein sie lasse sich auch inhaltlich vom Wissen abgrenzen, die Religion sei also z. B. ganz unabhängig von der Entscheidung der Wissensfrage, ob es einen Gott gibt oder keinen, ob es viele Götter gibt oder einen, ob die Seele unsterblich ist oder nicht. Wenn dieses kühne Programm Schleiermachers durchführbar wäre, dann wäre unsere Lage natürlich ganz wesentlich erleichtert. Die Religion stände in ihrer königlichen Unabhängigkeit von allen Wissensfragen wie ein Fels in der Brandung des Weltanschauungskampfs, wie ein ruhender Pol in der Flucht der wechselnden philosophischen Systeme, im Wandel der Erkenntnistheorien. Wehrung hätte recht, wenn er den Fehler bei mir schon darin sieht, daß ich mich überhaupt auf einen bestimmten erkenntnistheoretischen Standpunkt „festlege", Glauben und Wissen miteinander verquicke. Denn damit wäre die Religion wieder in die babylonische Gefangenschaft geführt, aus der sie Schleiermacher befreit hatte, in die Abhängigkeit von der ihr wesensfremden Macht des Wissens. Allein die ganze Geschichte der Theologie seit Schleiermacher hat gezeigt, daß der kühne Versuch, den uralten Zusammenhang zwischen Religion und philosophischer Welterkenntnis zu zerreißen und die Frömmigkeit aus ihrer Abhängigkeit von wechselnden Gedankensystemen zu erlösen, undurchführbar ist. Und zwar aus einem ganz einfachen

Grunde. Weil es zum Wesen der Frömmigkeit gehört, daß sie glaubt, im Besitz der Wahrheit zu sein. Ohne diese Gewißheit kann sie nicht atmen. Jeder Prophet der Religion glaubt, er sei „dazu geboren und auf die Welt gekommen, daß er die Wahrheit zeugen soll“. Das leidenschaftliche Verlangen nach Wahrheit gehört zum Wesen der Religion. Nur in Zeiten romantischen Gefühlsrauschs, wie sie der junge Schleiermacher erlebte und wie wir sie in den letzten Jahrzehnten wieder erlebt haben, also in Zeiten, in denen für einen Augenblick alle letzten Begriffsunterscheidungen ausgelöscht sind, alle Namen Schall und Rauch werden, und alle Linien des Weltbilds verschwimmen, kann es vorübergehend so aussehen, als gäbe es eine Frömmigkeit, die frei wäre von der Last der Wahrheitsfrage. Sobald aber die Ernüchterung eintritt — und gerade jetzt stehen wir wieder in der Reaktion gegen den mystischen Gefühlsrausch, wie die Bücher von Ferd. Ebner, von Gogarten und Brunner zeigen — kommt es uns schmerzlich zum Bewußtsein: Es gibt keine Religion ohne ein „Fürwahrhalten“. Dieses Fürwahrhalten beginnt aber nicht erst dann, wenn Dogmen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes aufgestellt werden, also auf dem im engeren Sinn theologischen Gebiet. Nein schon viel früher, schon bei den elementarsten Voraussetzungen, die schon feststehen, ehe es zur Bildung eines Gottesgedankens kommt. Dies kommt uns sofort zum Bewußtsein, wenn wir die drei Haupttypen der höheren Religion nur in ihren allgemeinsten Grundzügen miteinander vergleichen, den vedischen Menschen, den konsequenten Idealisten und den Menschen der „prophetischen Religion“, deren verschiedenartige Ausprägungen Judentum, Islam, Parsismus und Christentum sind. Der Gegensatz zwischen diesen 3 Typen beginnt nicht erst dort, wo der Gottesbegriff formuliert wird. Nein schon bei den letzten Voraussetzungen, von denen jede Erkenntnis irgendeiner Wirklichkeit ausgeht. Es ist das Verhältnis von Ich, Du und gegenständlicher Welt, das bei allen 3 Typen verschieden aufgefaßt wird, also die Urannahme, die nicht erst bei den Glaubensaussagen zutage kommt, sondern die auch jeder Naturbeobachtung und jeder Auffassung eines geschichtlichen Ereignisses immer schon als selbstverständliche Voraussetzung zugrunde liegt. Für den vedischen

Menschen ist das Ich-und-Du-Verhältnis und die ganze Vielheit der gegenständlichen Welt ein täuschender Schleier, der dem geblendeten Auge die Ich-Einheit verhüllt, in der alle Gegensätze aufgehoben sind. Jeder Blick in die Natur, jede Beobachtung des Menschenlebens ist darum von der Voraussetzung getragen, die ihr die eigentümliche indische Stimmungsfarbe gibt: „Das bist du“; ich bin eins mit allen Wesen; Gegensatz, Feindschaft, Krieg beruhen auf Täuschung, sind also nicht ernst zu nehmen. Für den konsequenten Idealismus Fichtes ruht das religiöse Pathos, mit dem das Ich der ganzen Welt trotzt, auf der erkenntnistheoretischen Voraussetzung: Das Nichtich ist die Setzung des Ich; das Ich steht also zur gegenständlichen Welt nicht in passiver Abhängigkeit, es verhält sich zur Welt nicht bloß abbildend, auch nicht bloß formgebend, sondern schöpferisch. Diese Welt kann darum nichts enthalten, dessen das Ich nicht erkennend und wollend mächtig wäre. Diese Urannahme ist die Voraussetzung für die religiöse Begeisterung, mit der Fichte etwa den schäumenden Wassermassen des Rheinfalls zuruft: „Ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich... und ihr Elemente alle, schäumt und tobt.... Mein Wille allein mit seinem festen Plan soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben. Denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig wie sie.“ Im Gegensatz zum vedischen und zum idealistischen Menschen steht der Mensch der semitisch-persischen Religionsfamilie mit seiner ganz anderen Urauffassung des Verhältnisses von Ich, Du und Welt. Der Gegensatz von Ich und Du und die Wahrheit der gegenständlichen Wirklichkeit ist für ihn nicht ein Schein, der durchschaut und dadurch überwunden werden müßte. Die Welt ist auch nicht eine Schöpfung meines höheren Selbst, deren ich mächtig wäre. Nein sie ist eine absolut ernstzunehmende Realität, eine Setzung, die aus einer Richtung kommt, die jenseits von mir liegt, von der ich abhängig bin, deren ich mich weder erkennend noch wollend jemals ganz bemächtigen kann, die für mich vielmehr immer etwas Unerforschliches behält.

Schon diese Erinnerung an die 3 Haupttypen der höheren Religion, die hier nur in rohen Umrissen gezeichnet wurden, zeigt

deutlich, daß es unmöglich ist, Religion und Weltanschauung voneinander zu trennen. Es ist irreführend, wenn wir auf Grund der alten Unterscheidung der Seelenvermögen das Gebiet der Erkenntnis und das des religiösen Gefühls inhaltlich voneinander trennen wollen. Die Versuche von Spengler und Keyserling, in das Seelentum fremder Kulturen einzudringen, Bücher wie die „Psychologie der Weltanschauungen" von Karl Jaspers (Berlin 1919), der eine systematische Anordnung der „Geistestypen", „Einstellungen" und „Weltbilder" unternommen hat, „das Lebensgefühl des Paulus" von O. Schmitz, der die Theologie des Apostels aus der Art, „wie das Leben von ihm „erlebt" worden ist", hervorwachsen läßt, haben uns in der letzten Zeit auf verschiedenen Wegen zu der Erkenntnis geführt: wo Seelenleben erwacht, da ist ein geistiges Gebilde da, das zunächst noch jenseits des Gegensatzes von Erkenntnis und Gefühl steht. Dieses Gebilde entfaltet sich als religiöser Glaube, als Grundstimmung der Seele. Es stellt sich aber gleichzeitig als philosophische Anschauung dar, die streng logisch entwickelt werden kann. Es ließe sich auch künstlerisch ausdrücken. Man könnte es vielleicht musikalisch darstellen. Am einfachsten kann man sich diesen Sachverhalt an Fichte veranschaulichen. Er konnte das, was er zu sagen hatte, in strengen Syllogismen entwickeln, die nur den Verstand überführen wollten. Er konnte aber ebensogut in einem religiösen Bekenntnis, in einer hinreißenden Prophetie, die das Gewissen erschütterte, davon zeugen.

Es ist schwer, einen neutralen sprachlichen Ausdruck zu finden für dieses eigenartige geistige Gebilde, auf das wir hier gestoßen sind, ein Gebilde, das zunächst noch jenseits des Gegensatzes von philosophischer Erkenntnis, religiösem Gefühl und ästhetischer Empfindung steht. Der phänomenologische Ausdruck „Einstellung" enthält immer schon ein Urteil über die Entstehung und den Wahrheitswert dieses Gebildes. Er führt es auf eine bestimmte Seelenlage zurück, der andere gleichberechtigte Seelenlagen und Einstellungen gegenüberstehen. Damit wird also jeder Urannahme von vornherein das Recht abgesprochen, die Wahrheit für sich in Anspruch zu nehmen. Der Wahrheitsanspruch gehört aber zum Wesen des religiösen Glaubens und der philosophischen Erkenntnis.

Auch das Wort „Lebensgefühl", das O. Schmitz im Anschluß an O. Spengler, H. Höffding u. a. gewählt hat, ist so stark psychologisch belastet, daß er in seinem Buch einer längeren Erörterung bedarf, um es gegenüber dem, was man Gefühlsleben, Stimmung, Temperament, Charakter, Begabung, Anlage, Individualität nennt, abzugrenzen [1]) und das Mißverständnis zu beseitigen, als ob es sich dabei nur um eine innerseelische Empfindungsweise handelte, und nicht vielmehr um die fundamentalen Fragen des ganzen Weltverständnisses.

Doch auf das Wort kommt es mir in diesem Zusammenhang nicht an. Es war mir nur darum zu tun, eine Verständigung über den Tatbestand herbeizuführen, der für die Grenzfragen zwischen Religion und Philosophie von entscheidender Bedeutung ist: Jede religiöse Seelenbewegung, auch wenn sie ganz ursprünglich und unreflektiert als Urlaut der Seele aus der Tiefe hervorbricht, jedes Gebet, jedes „Dennoch des Glaubens" angesichts eines schweren Schicksalsschlags, enthält eine ganz unwillkürliche Stellungnahme zu den Fragen, mit denen sich die Erkenntnistheorie beschäftigt, eine Urannahme über das Verhältnis zwischen Ich, Du und gegenständlicher Welt. Wir merken das dann am deutlichsten, wenn wir etwa eine Zeitlang in Indien, im Bereich einer andern Religion leben und uns missionarisch mit ihr auseinandersetzen. Das geistige Ringen mit einer fremden Religion ist deshalb so schwer, weil der Gegensatz der Stellungnahme bis in die letzten Wurzeln des Wirklichkeitsverständnisses hinunterreicht.

Wenn es so steht, dann hat der Einwand keinen Sinn mehr, der gegen mich erhoben wurde, der ganze Versuch, den Glauben erkenntnistheoretisch zu unterbauen, mache die Glaubensgewißheit von einer philosophischen Theorie abhängig, die doch immer dem Wechsel der Geistesströmungen unterworfen bleibe. Denn von zwei Ausdrucksformen eines und desselben Inhalts kann man nicht sagen, eine sei von der andern abhängig. Es sind ja zwei Seiten derselben Sache. Sie verhalten sich wie das konvexe und das konkave Bild, das ein schwellendes Segel darbietet, je nachdem es von der einen oder von der andern Seite gesehen wird.

1) O. Schmitz, Das Lebensgefühl des Paulus. München 1922, S. 5 ff.

Wenn Philosophie und Religion so eng miteinander zusammenhängen, dann ergeben sich daraus natürlich weittragende Konsequenzen für die Auffassung der philosophischen Erkenntnis, die hier nur angedeutet werden können. Ist Frömmigkeit nur eine andere Darstellungsform desselben Inhalts, der sich auch in einer philosophischen Urannahme ausdrücken kann, dann ist natürlich auch umgekehrt jede Philosophie nur die andere Seite einer Religion. Religion läßt sich aber bekanntlich weder logisch andemonstrieren noch zwingend aus der Erfahrungswelt erschließen. Also hat es mit der Philosophie dieselbe Bewandtnis. Auch jede philosophische Anschauung ruht auf einer letzten Voraussetzung, die weder deduktiv abgeleitet noch induktiv aus der Erfahrung bewiesen werden kann. Derselbe Erfahrungsinhalt, dieselbe bunte Fülle von Sinneseindrücken läßt sich an sich ebensogut idealistisch als Schöpfung des Ich deuten, wie indisch als Scheinwelt oder realistisch als Setzung einer bewußtseinsjenseitigen Macht. Welche Auffassung im Rechte ist, das läßt sich nicht mehr durch Seh-Akte entscheiden. Die Seh-Akte setzen, sobald sie von einem denkenden Bewußtsein ausgeführt werden, eine ganz bestimmte erkenntnistheoretische Urannahme immer schon voraus. Hier tritt also offenbar ein tieferer Wirklichkeitssinn in Kraft, eine Einsicht, zu der niemand logisch gezwungen werden kann. Es gilt dann also nicht bloß von der Religion im engeren Sinn des Worts, daß sie, wie A. Bonus im Anschluß an Schleiermacher sagt, „nicht lehrbar", nicht durch lehrhaftes Aussprechen von Sätzen von einem Menschen auf den andern übertragbar sei. Nein, das gilt auch von den letzten Grundlagen jeder Philosophie. Auch sie lassen sich nicht mehr durch Belehrung übertragen. Nur Erfahrungstatsachen lassen sich ohne Schwierigkeit mitteilen. Nicht aber die letzte erkenntnistheoretische Einstellung, die jedem Erfahrungsinhalt seine Bedeutung für die Weltanschauung gibt. Daher kommt es, daß Menschen mit verschiedener Grundvoraussetzung einander so unendlich schwer verstehen und fortwährend aneinander vorbeireden. Wie es innerhalb des menschlichen Geisteslebens zu einer neuen philosophischen Grundvoraussetzung kommt, das ist das letzte unlösbare Problem der Kulturgeschichte.

Aber wie wir uns auch immer das Zustandekommen dieser

Urannahme erklären wollen, auf alle Fälle stellt uns der angegebene Sachverhalt vor die Aufgabe, der Eigenart der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen nachzugehen, die den Glaubenszeugnissen des Urchristentums zugrundeliegen und sie von den andern Haupttypen der religiösen Weltanschauung unterscheiden. Diese Aufgabe ist nicht nur von theoretischer, sondern auch von praktischer Wichtigkeit. Denn es kann jemand unter den sittlichen Einfluß Jesu gekommen sein, er kann aber zugleich als denkender Mensch im Bann einer philosophischen Tradition stehen, der eine ganz andere religiöse Haltung entspricht, von der aus also jeder Absolutheitsanspruch einer geschichtlichen Größe von vorn herein als unmöglich abgelehnt werden muß. Das ist nicht bloß, wie man gewöhnlich meint, ein Widerstreit zwischen Kopf und Herz. Nein hier stoßen immer zugleich zwei entgegengesetzte erkenntnistheoretische Voraussetzungen zusammen, von denen die eine die Entfaltung der andern hemmt, eine Reibung zwischen den Fundamenten des Geisteslebens, die, wenn sie theoretisch ausgedrückt werden soll, zu dem Satz von der doppelten Wahrheit führt. Dieser Widerstreit kann nur durch Besinnung auf die letzten Voraussetzungen überwunden werden.

Dies führt mich zunächst zu den beiden negativen Behauptungen, die ich in meinen Schriften und Aufsätzen aufgestellt habe. Zwei erkenntnistheoretische Urannahmen sind nach meiner Meinung mit der christlichen Glaubensgewißheit unvereinbar.

1. Dies gilt zunächst vom naiven Realismus, der im Abendland immer noch die verbreitetste Urannahme ist. Ist das Ich der Bewohner des kleinen menschlichen Organismus, dessen Sinnesapparat gleich einer photographischen Platte die Eindrücke seiner Umgebung aufnimmt, um daraus ein „Abbild" der „Außenwelt" zu gewinnen, dann kann der Schluß, den dieses kleine Ich von seinem winzigen Momentbild aus wagt auf die Mächte, die das Weltall bewegen, immer nur dichterischen Wert haben. Ueber dieses kleine Ich mögen „Erlebnisse" kommen, „Gesichte", „Offenbarungen", „Durchbrüche aus dem Unterbewußtsein", Einwirkungen des testimonium Spiritus sancti internum, solange es seine Gesamtlage in jenem realistischen Schema betrachtet, kann es auch seine tiefsten Eindrücke immer nur als subjektive Spiegelungen eines äußerst begrenzten

Erfahrungsumkreises ansehen. Es kann sich nie anmaßen, damit einen Blick durch das Weltganze getan zu haben. Man könnte einwenden: Es geschieht eben ein Wunder, durch das diesem winzigen Wesen die Augen geöffnet werden, daß es das Ganze durchschaut. Allein auch der Glaube an dieses Offenbarungswunder könnte ja nur im Innern eines Einzelsubjekts auftreten. Er könnte also unter der realistischen Voraussetzung immer nur als subjektiver Eindruck beurteilt werden, der keine kosmische Bedeutung hat.

2. Die zweite Urannahme, die bei uns auch heute noch mit der realistischen ringt und immer neue Kompromisse mit ihm schließt und Kreuzungen mit ihm eingeht, der konsequente Idealismus, nach welchem das nichtgegenständliche Ich die gegenständliche Welt schafft oder wenigstens formt, jedenfalls in ihrem Dasein mitbedingt, macht eine Gewißheit des Ich über das Wesen des Weltganzen zwar denkbar. Das Ich ist als weltkonstituierende Größe der gegenständlichen Wirklichkeit mächtig. Es ist möglich, daß es diese Wirklichkeit auch erkennend durchschaut. Allein — das war die Behauptung, die ich in meinen früheren Aufsätzen gegenüber R. Otto und R. Paulus aufstellte — im Rahmen dieser idealistischen Anschauung über das Verhältnis von Ich und Welt ist ebenso wie innerhalb der vedischen Urannahme die Grundüberzeugung des biblischen Menschen nicht unterzubringen, daß ein Ereignis der gegenständlichen Erfahrungswelt, wie die Auswahl Israels oder das Auftreten Jesu das Heil bedingt. Wenn das Ich die gegenständliche Welt schafft oder formt, so kann eine Gewißheit über Sinn und Wesen des Ganzen nur an einer Stelle entstehen, nämlich im Ich selbst in der Uranlage des Ich, im apriori, kraft dessen das Ich als überempirischer, weltkonstituierender Faktor das Ganze umfaßt und mitbedingt. Ein Ereignis der gegenständlichen Erfahrung kann diese apriorischen Gewißheiten über das Ganze immer nur auslösen, niemals erzeugen oder bedingen. Eine innerweltliche Erscheinung kann immer nur eine Individualisierung der religiösen Uranlage sein, der andere Individualisierungen gleichberechtigt gegenübertreten. Im Alten und Neuen Testament haben aber — darin sah Kierkegaard den unvereinbaren Gegensatz zwischen griechischem und christlichem Denken, zwischen Sokrates und Jesus — geschichtliche

Ereignisse nicht bloß mäeutische, sondern zeugende Kraft. Darauf beruht die „Intoleranz“, die Ausschließlichkeit, mit der ein einzelnes Volk, ein einzelner Mensch eine Mission für das Ganze für sich in Anspruch nehmen kann. Für dieses Bewußtsein, der einzige Mittler, der Sohn zu sein, ist innerhalb der rein idealistischen und innerhalb der indischen Urannahme schlechterdings kein Raum. Wie Heiler in seinem Buch über Sâdhu Sundar Singh zeigt, ergibt sich aus dem indischen Pantheismus eine unbegrenzte Toleranz gegenüber Göttergestalten, Heiligen und Religionsstiftern anderer Religionen. Sie alle können Individualisierungen des All-Einen sein. Auch Jesus ist eine der vielen Inkarnationen oder Menschwerdungen der Gottheit, ein avatâra Krischnas oder Buddhas [1]). Bei seinem Uebergang zum Christentum mußte der Sâdhu mit der ganzen philosophischen Voraussetzung des Hinduismus brechen und den ganzen avatâra-Glauben aufgeben, um den vom indischen Denken aus unbegreiflichen Satz aussprechen zu können: Christus ist die einzige Menschwerdung Gottes, es gibt nur einen einzigen avatâra. Dieselbe μετάνοια, dasselbe Umdenken, das bis in die letzten Voraussetzungen hinunterreicht, ist notwendig, wenn ein konsequenter Idealist zum Glauben des Neuen Testaments übergeht. Denn auch für den Idealisten kann eine geschichtliche Größe niemals eine Bedeutung für das Verhältnis zu Gott haben, von der alle andern Erscheinungen ausgeschlossen wären. Eine Geschichtstatsache kann immer nur eine von den vielen Erscheinungen sein, die das a priori im Menschengeist liegende Gottesbewußtsein auslösen.

Damit sind zunächst die beiden negativen Behauptungen ausgesprochen, die die Voraussetzung für die positive Untersuchung sind, die ich in meiner Schrift angestellt habe. Nur wenn diese Aufräumungsarbeit geschehen ist, kann der Neubau begonnen werden. Nur wenn uns die beiden Urannahmen fragwürdig geworden sind, in denen sich das abendländische Denken bisher meist bewegt hat, die realistische und die idealistische, treten wir ganz voraussetzungslos an die Aufgabe heran, die Urannahme zu ermitteln, die den erkenntnistheoretischen Hintergrund der neutestamentlichen Glaubens-

1) Friedr. Heiler, Sadhu Sundar Singh, 1924, S. 192 f.

zeugnisse bildet. Jede Besinnung auf die letzten Fundamente der Weltanschauung setzt ja eine ganz besondere ἐποχή voraus. Die Zustimmung zu den Voraussetzungen, die sonst als selbstverständlich gelten, muß suspendiert werden. Wir müssen in ein vollständiges Dunkel hineintreten. Nichts darf ungeprüft vorausgesetzt werden. Es gilt neue Grundmauern zu legen. Es ist möglich, daß Elemente des Realismus oder des Idealismus für den Neubau verwertet werden können. Aber auch wenn alte Fundamente im Neubau Verwendung finden, müssen sie neu gelegt werden. Es ist einerlei, wie bei dieser Neufundamentierung methodisch zu Werke gegangen wird, an welcher Stelle die Besinnung einsetzt. Man kann von den neutestamentlichen Glaubenszeugnissen ausgehen und rückwärtsschreitend den letzten Voraussetzungen nachgehen, auf denen sie ruhen. Man kann aber auch, wie ich es in der Schrift „Glaubensgewißheit" versucht habe, von der außerchristlichen Durchschnittsphilosophie ausgehen und auf dem Umweg über den Realismus und Idealismus zur biblischen Anschauung hinführen. Aber ob man nun von innen nach außen oder von außen nach innen geht, es kommt immer nur darauf an, ob das Ergebnis richtig ist, ob die Urannahme richtig dargestellt ist, die den christlichen Glaubensaussagen entspricht.

Damit komme ich zu den Einwänden, die gegen meinen Gedankengang von denen erhoben worden sind, die zwar die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, nicht von vornherein für verfehlt halten, die aber mit der Lösung nicht einverstanden sind. Traub wendet sich gegen den Irrationalismus bzw. Antirationalismus, der in meiner Verwertung des Antinomienabschnitts in Kants Kritik d. r. Vernunft liege, Faber und Bruhn gegen meinen Versuch, das „Gesetz der Perspektive" zum Grundgesetz der Wirklichkeit zu erheben.

Zunächst ein Wort zu Traubs Kritik meines „Irrationalismus" (ZThK 1921, 409 ff.). Traubs Einwand gegen den Antinomienabschnitt in der 2. Aufl. ist in der 3. Aufl. teilweise schon berücksichtigt. Denn dort nehmen die Antinomien der Erfahrung eine andere Stelle ein als in der 2. Aufl. Sie sind nicht mehr Widersprüche, die unser Denken nicht lösen kann, die darum nur in einer

andern, bloß dem Glauben zugänglichen Ordnung der Dinge ihre Lösung finden können. Nein sie bleiben, wie bei Kant, auch für unser Denken nicht ungelöst. Denn das nichtgegenständliche Ich, in welchem das Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis zusammengeschaut wird, ist ja der „Ursprung" alles Denkens, der Faktor, ohne den das Wirklichkeitsbild des Denkens gar nicht zustandekommen könnte. Um die Zusammenfassung von Und und Oder zu ermöglichen, ohne die es keine Zeitstrecke und keine Raumlinie geben könnte, dazu brauchen wir also kein „antirationales", nicht einmal ein „übervernünftiges" Datum. Wir brauchen uns bloß auf die Voraussetzungen des rationalen Denkens zu besinnen. Dennoch müssen wir uns bei der Neufundamentierung der christlichen Weltanschauung die Antinomien der Erfahrung vergegenwärtigen. Denn nur auf diesem Wege werden wir auf den nichtgegenständlichen Welthintergrund aufmerksam, der innerhalb des christlichen Denkens eine entscheidende Rolle spielt. Um dieses nichtgegenständliche Element zu entdecken, müssen wir einen Umweg machen. Wir müssen zunächst eine Abstraktion vornehmen. Wir müssen von dem nichtgegenständlichen Datum absehen, ohne das Erfahrung nicht möglich wäre. Wir müssen die Zeitstrecke und Raumlinie so vergegenwärtigen, wie sie wären, wenn jenes allgegenwärtige unanschaubare Datum nicht wäre. Dann stellt sich allerdings heraus, daß das „Fließen" der Zeit, auf das Traub hinweist (S. 411), „die Stetigkeit des Uebergangs", das „geheimnisvolle Band", das die aufeinanderfolgenden Zeitabschnitte a und b zusammenhält, ein logisch unlösbares Problem enthält. Traub sagt mit Recht, es sei falsch, „wenn dieses geheimnisvolle Band nun seines Geheimnisses entkleidet und als ein Zugleichsein von a und b interpretiert wird." Aber wenn wir einmal die künstliche Isolierung vornehmen und den nichtgegenständlichen Faktor außer acht lassen, so gibt es eben gar keine andere Möglichkeit als diese Interpretation. Denn die Zeitstrecke enthält, wenn wir sie in ihrer gegenständlichen Gegebenheit betrachten, immer nur diese beiden Verhältnisse, Gleichzeitigkeit und Nacheinander. Innerhalb der Zeitstrecke können zwei Ereignisse nur entweder nacheinander oder gleichzeitig sein. Etwas Drittes gibt es nicht. Für ein „Phänomen sui generis", das weder nachein-

ander noch gleichzeitig wäre, ist, logisch betrachtet, kein Raum. Wenn dieses Dritte trotzdem stattfindet, so ist das nur erklärlich, wenn etwas da ist, was außerhalb der gegebenen Zeitstrecke liegt. Damit sind wir auf ein außerzeitliches Datum gestoßen, das die Zeitstrecke allererst möglich macht. Gegen den Nachweis, daß die Zeitstrecke, sobald man von ihrem überzeitlichen Ermöglichungsgrund absieht, einen Widerspruch in sich schließt, erhebt Traub noch einen weiteren Einwand. „Wahr ist“, sagt er, „daß a und b zugleich in meinem Bewußtsein sein müssen, wenn ich den Fortschritt von a zu b konstatieren soll. Aber falsch ist, „daß a und b selbst zugleich sein müssen“. Traub unterscheidet also „a und b in meinem Bewußtsein und a und b selbst“; das Konstatieren des Fortschritts a zu b in meinem Bewußtsein, und diesen Fortschritt selbst. Er setzt dabei ohne weiteren Beweis voraus, daß beide nicht bloß durch eine Abstraktion voneinander unterschieden werden können, sondern daß sie getrennt voneinander da sind. Die Aufeinanderfolge von a und b kann da sein, ohne daß sie eben damit zugleich im Bewußtsein ist und umgekehrt. Das ist aber nur innerhalb der realistischen Urannahme möglich. Anders ist es innerhalb der idealistischen Voraussetzung, speziell in der Zeitauffassung Kants, die der Kantischen Lösung der Antinomien zugrunde liegt, die Traub kurz vorher dargestellt hat. Die ganze zeitliche Sukzession, also der Fortschritt von a und b gehört nicht zum Ding an sich, sondern zur Erscheinung. Diese ist aber nur für ein anschauendes Subjekt da. Der Fortschritt von a nach b ist also nur da, indem er zugleich von einem Bewußtsein „konstatiert“ wird. Außerhalb dieses Konstatiertwerdens steht zwar nicht das Nichts, sondern das Ding an sich, das zeitlose Wesen der Dinge, von dem wir uns keine Vorstellung machen können, so sehr wir auch unsere Einbildungskraft anstrengen. Die Zeitstrecke gleicht der leuchtenden Linie, die eine Rakete bei ihrem Flug in die Nacht hineinzeichnet. Die Linie ist nur da, während sie gezeichnet wird. Außerhalb der Bewegung des leuchtenden Zeichenstiftes ist überhaupt keine Linie da. Da herrscht vielmehr völlige Finsternis. Darum ist nach Kant die ganze Frage falsch gestellt, ob diese Linie endlich oder unendlich sei. Diese Frage setzt voraus, daß die Linie eine Existenz habe außerhalb ihres Gezeichnetwerdens, also außer-

halb ihres Gezogenwerdens durch ein Bewußtsein. Das ist ja aber eben gerade nicht der Fall. Ist diese Zeitauffassung richtig, dann können wir überhaupt nicht trennen zwischen der Aufeinanderfolge von a und b im Bewußtsein und dieser Aufeinanderfolge selbst. Was dieser Aufeinanderfolge im zeitlosen Wesen der Dinge entspricht, das wissen wir nicht. Sobald wir aber von einem Fortschritt von a nach b sprechen, beide Elemente also zeitlich unterscheiden, bewegen wir uns in der Zeitform, also in der Bewußtseinswelt. Durch Rückgang auf das Wesen von a und b selbst im Unterschied von ihrer Erscheinung im Bewußtsein läßt sich also der Widerstreit nicht lösen. Die Lösung liegt tiefer. Sie liegt im Dasein des überzeitlichen Ursprungs oder Ermöglichungsgrundes der ganzen zeitlichen Bewußtseinswelt.

In ähnlicher Weise muß ich auf Traubs Einwand gegen meine Behauptung antworten, schon der Begriff des „andern", schon die Vorstellung eines Bewußtseins, das nicht mein Bewußtsein ist, enthalte einen Widerspruch, solange wir nicht auf den nichtgegenständlichen Welthintergrund zurückgreifen. Traub sagt: „Die Vorstellung des fremden Bewußtseins kann freilich nicht etwas sein, das nicht mein Bewußtsein ist. Es ist ja meine Vorstellung, also mein Bewußtseinsinhalt. Wohl aber kann das „fremde Bewußtsein selbst etwas sein was nicht mein Bewußtsein ist. Darin liegt kein Widerspruch" (S. 412). Dieser sehr einfache Ausweg aus der logischen Schwierigkeit, in die sich die Philosophie beim Versuch, den Solipsismus wissenschaftlich zu überwinden, seit Jahrhunderten wie in ein Netz verwickelt hat, wäre ohne weiteres gangbar, wenn wir die Unterscheidung, die Traub hier macht, bereits als logisch gesicherte Voraussetzung besäßen, nämlich die Unterscheidung zwischen meiner Vorstellung vom fremden Bewußtsein und diesem fremden Bewußtsein selbst. Aber wir dürfen diese Unterscheidung nicht einfach als gegeben voraussetzen. Denn die logische Schwierigkeit, die nicht von mir konstruiert ist, sondern die von jeher beim Versuch, den Solipsismus logisch zu widerlegen, empfunden wurde, entsteht schon bei der Frage: Wie komme ich dazu, von meinem Bewußtsein und der darin enthaltenen Vorstellung „des andern" den andern selbst, das „fremde Bewußtsein selbst"

zu unterscheiden? Eine Unterscheidung oder Abgrenzung, wie sie durch die räumlich gefärbten Präpositionen „jenseits", „außerhalb", „darüber hinaus" zwischen zwei Gebieten vorgenommen wird, ist ja doch immer nur vollziehbar, wenn ein Ich da ist, das beide Gebiete zusammenschaut und auf Grund dieser Zusammenschau die Grenze zieht und den Unterschied feststellt. Dieses übergreifende Ich fehlt aber in diesem Fall. Denn ich bin in den unendlichen Raum meines eigenen Bewußtseins eingeschlossen. Das „fremde Bewußtsein", das ich von dem meinigen behaupte unterscheiden zu können, ist absolut unsichtbar und unvorstellbar. Ich vermag immer nur Dinge voneinander zu unterscheiden und ins Verhältnis von Diesseits und Jenseits, innerhalb und außerhalb zueinander zu setzen, die beide innerhalb meiner Bewußtseinswelt liegen. Meine Bewußtseinswelt hat außerdem keine räumliche oder zeitliche Grenze. Es fehlt also jede Voraussetzung dafür, sie als abgeschlossene Größe, als abgegrenztes Gebiet zu behandeln und von ihr etwas zu unterscheiden, das jenseits derselben liegt. Damit soll natürlich auch hier wieder kein ungelöster Widerspruch nachgewiesen werden, der dazu zwingen würde, einen „antirationalen" oder auch nur einen „übervernünftigen" Faktor in die Rechnung einzuführen. Der ganze Gedankengang ist auch hier nur ein dialektischer Umweg zu einem durchaus rationalen Ziel. Er dient nur dazu, auf indirekte Weise den nicht gegenständlichen Ermöglichungsgrund der Erfahrungswelt zum Bewußtsein zu bringen. Zu diesem Zweck wird gezeigt, daß das eigentümliche Verhältnis mehrerer Bewußtseinswelten zueinander mit den gegenständlichen Kategorien ebensowenig begriffen werden kann wie das stetige Fließen der Zeitstrecke und Raumlinie.

Das Uebervernünftige, das über das Verständnis der ratio hinausgeht, liegt für mich nicht in den Antinomien der Erfahrung; diese führen immer nur auf das zweite unanschauliche Element der rationalisierbaren Bewußtseinswelt. Das Irrationale, das alles Denken übersteigt, liegt an einer ganz anderen Stelle. Wo diese Stelle liegt, wird vielleicht am deutlichsten, wenn ich mich noch kurz mit den Einwänden auseinandersetze, die Faber und Bruhn gegen die Urannahme erhoben haben, die ich an die Stelle der

realistischen und der idealistischen zu setzen suche und die nach meiner Meinung den Hintergrund der urchristlichen Glaubenszeugnisse bildet.

Das Neue, worin ich über die bisherigen Anschauungen hinausgehe, ist in der Tat das, was Bruhn meint, wenn er sagt, daß ich „das exklusive Erlebnis des Religionsstifters als ein Bollwerk gegen jedes relativierende Apriori aufrichten möchte und dadurch ein psychologisches Moment willkürlich zu erkenntnistheoretischer Grundgeltung erhebe" (ZThK 1924, 340). Den zweiten Satz, es sei hier einem psychologischen Moment erkenntnistheoretische Bedeutung gegeben, kann ich zunächst ruhig gelten lassen. Denn sobald wir durch den Kantischen Kritizismus hindurchgegangen sind und zugleich die ganze Entwicklung der neueren Physik verfolgt haben, wissen wir, daß es keine Erfahrung, kein gegenständliches Wirklichkeitsbild gibt, das nicht bis in alle Einzelheiten hinein mitbedingt wird durch ein Ich, das die Wirklichkeit von einem bestimmten Mittelpunkt und Ruhepunkt aus betrachtet. Damit ist aber alles, was sich über den objektiven Tatbestand der Wirklichkeit sagen läßt, bis zu den Formeln der mathematischen Physik, von der einen Seite gesehen Psychologie. Alles gegenständlich Gegebene hat eine psychologische Seite. Man kann von dieser psychologischen Seite absehen und tut es auch, wenn man ein physikalisches Experiment macht. Sie ist aber trotzdem als Koëffizient des zustandekommenden Wirklichkeitsbildes notwendig immer dabei. Das psychologische Moment, der nichtgegenständliche Faktor im Weltbild, hat durch die Entwicklung der Naturerkenntnis, die schon lange vor Einstein begonnen hatte, in der Tat erkenntnistheoretische Geltung erhalten. Ich gebe darum ohne weiteres zu, daß auch ich ein „psychologisches Moment" zum Schlüssel des Weltverständnisses gemacht habe. Nur den andern Satz empfinde ich als die Umdeutung meines Gedankengangs in sein Gegenteil, nämlich den Satz, ich wolle durch diese Psychologisierung der Erkenntnistheorie ein Bollwerk aufrichten gegen das relativierende Apriori, es sei also, bei Barth und bei mir, der Menschenwille, der das Absolute meistert, die Willensentscheidung „die ultima ratio eines ohnmächtigen Durchstoßens des Gefangenen durch das Kerkergitter". Nein, die Erweiterung des „psychologischen" Gesetzes der Perspektive zum Weltgesetz, der Nachweis, daß

Erfahrung nur möglich ist, indem sich eine auf rätselhafte Weise gesetzte Wirklichkeit inmitten einer Umgebung von theoretisch gleichberechtigten Möglichkeiten befindet, soll kein Bollwerk gegen den Relativismus sein. Im Gegenteil. Dieser Nachweis will den Relativismus bis in die letzte Konsequenz verfolgen. Die unverrückbare Setzung des Jetztpunkts oder einer bestimmten Bewußtseinswelt befreit mich ja keinen Augenblick von dem Gefühl der Willkürlichkeit dieser Setzung. Die Unwiderruflichkeit dieser Setzungen läßt mich die Sinnlosigkeit dieser Bindung nur noch tiefer empfinden, sobald mir aufgegangen ist, daß die Wahl an sich ebensogut auf eine andere Möglichkeit hätte fallen können. Es ist also ganz so, wie Faber in seiner Kritik sagt: Es ist wirklich nicht einzusehen, „wie man dann dem konsequenten Relativismus entgeht, wenn man sich einmal auf dieses Geleise der Perspektiven begibt." Aber gerade diese Erkenntnis, daß wir uns durch keine rationale Ueberlegung und durch keinen Gewaltakt des Willens aus dem konsequenten Relativismus, aus dem Eindruck der Gleichberechtigung der Perspektiven befreien können, ist die negative Voraussetzung für das Verständnis der biblischen und reformatorischen Grundbegriffe der Gnade, Berufung und Erwählung.

Ich kann mir im Rahmen dieser kurzen Selbstverteidigung natürlich kein Urteil über die religionsphilosophische Gesamtanschauung von Bruhn erlauben, die den Hintergrund seiner Kritik bildet. Aber eins muß zum Verständnis der zwischen uns bestehenden Meinungsverschiedenheit gesagt werden. Nachdem Bruhn mit vollem Recht alle titanischen Versuche, durch Willensentscheidungen oder durch Wunschmetaphysik zum Absoluten durchzustoßen, zurückgewiesen hat, richtet er selbst doch zuletzt wieder ein rationales Bollwerk gegen den konsequenten Relativismus auf, nämlich die übersinnliche Ichheit, die als geheimnisvoller Grund unter dem Wellengekräusel liegt, den festen Standort, von dem aus wir alles Fließen der Gestaltung als das Vorübergehende, Relative erfassen; dieses „Absolute in uns, von dem wir wissen". Der Glaube an dieses letzte rationale Bollwerk gegen den Relativismus, an ein Absolutes, das wir als gegeben in uns vorfinden, dieser letzte Rest der mit Cartesius beginnenden philosophischen Tradition, ist zugleich das

letzte Hindernis für das Verständnis des biblischen Grundbegriffs der Gnade. Das Ich ist eben nie, wie die Idealisten meinten, bloß als nichtgegenständliche Wirklichkeit da, es ist immer zugleich als sehender Punkt an einer unverrückbaren Stelle der gegenständlichen Welt festgelegt. Der überempirische Charakter des Ich ist also immer nur zusammen mit einer empirischen Gebundenheit vorhanden. Eins nie ohne das andere. Das wirkliche Ich (im Unterschied von der abstrahierten Ichheit des Idealismus) weiß sich darum niemals als etwas Absolutes, sondern leidet unter der rätselhaften Willkürlichkeit seines räumlichen und zeitlichen Gebundenseins. Mit dieser Einsicht ist das letzte Bollwerk gegen den Relativismus gefallen. Es gibt nichts mehr, was der perspektivischen Weltform entzogen wäre. Auch Raum und Zeit sind Erfahrungsformen, neben denen andere mögliche Weltformen stehen. Auch die logischen Gesetze und mathematischen Axiome sind unbegründbare Ursetzungen, an deren Stelle an sich ebensogut andere Grundgesetze des Denkens stehen könnten. Auch die Denknotwendigkeiten sind also zuletzt Schicksalssetzungen, die inmitten gleichberechtigter anderer Möglichkeiten stehen. Nirgends ist ein absoluter Standort, der außerhalb der perspektivischen Einstellungen stände, von dem aus wir absolute „Geltungen" und Beurteilungsmaßstäbe gewinnen könnten.

Sobald die perspektivische Weltauffassung in dieser Weise auf alle Gebiete übertragen ist, hören alle Versuche auf, durch Willensentscheidungen oder Postulate des Denkens das Absolute zu meistern. Die beiden Wagschalen stehen wirklich ganz gleich, von denen ich in den Abschnitten meiner Schrift über das letzte Entweder-Oder gesprochen habe (Glaubensgewißheit ³, 231 ff.). Es ist, theoretisch betrachtet, genau gleich möglich, die Setzungen, in denen wir uns vorfinden, als willkürliche Zufälle oder als Notwendigkeiten höherer Ordnung anzusehen. Es kommt alles darauf, daß hier vollständiges Gleichgewicht herrscht. Nur dann ist jeder Versuch ausgeschlossen, sich des Absoluten auf rationalem Wege zu bemächtigen. Nur dann ist die Distanz zwischen Gott und Kreatur gewahrt. Es ist dann unmöglich, zum Absoluten zu gelangen, wenn nicht das Absolute ganz von sich aus zu uns kommt. Diese Kundgebung des Absoluten kann aber nicht in einer Durchbrechung des Naturzusammenhangs oder

des Geschichtszusammenhangs bestehen. Denn alles, was uns überhaupt sichtbar werden soll, muß in die Erfahrungsform eingehen. Es muß perspektivischen Charakter annehmen. Dann kann es aber nur Eine Form geben, in der das Absolute mit uns in Verbindung tritt. Diese besteht darin, daß ein unsichtbares Gewicht in die eine der beiden Wagschalen fällt, die theoretisch betrachtet im Gleichgewicht stehen, und zwischen denen auch unser Wille von sich aus keine Entscheidung zu treffen vermag. Diese göttliche Entscheidung des kreatürlichen Entweder-Oder ist das große unbegreifliche Wunder, das, was supra rationem ist. Wenn dieses Wunder geschieht, tritt folgende psychologisch völlig unverständliche Lage ein. Während ich mit voller Deutlichkeit die andern Möglichkeiten sehe, die der Einen Wirklichkeit theoretisch gleichberechtigt sind, während mir die relativistischen Konsequenzen dieser Gleichberechtigung ganz klar sind, bin ich dennoch vom Bewußtsein der Willkürlichkeit meines Wegs, meines Auftrags, meiner Sendung geheilt. Ich ruhe anstrengungslos aus in einer Gewißheit, die von meinem Denken und Wollen unabhängig ist. Vernunftgründe und Werteindrücke von relativem Gewicht können diese Gewißheit begleiten. Aber sie sind nie ihr tragender Grund. Das Festgelegtsein, das die Apostel ein „Sein in Christus" nannten, der Akzent der Ewigkeit, der damit für sie auf dieser einen Stelle der Zeit lag, kommt aus einer Dimension, die allen Erfahrungsbeweisen, allen psychologischen Erlebnissen, allen aus der Erfahrung stammenden Wertabstufungen entgegengesetzt ist. Eine Notwendigkeit höherer Ordnung schließt sich hier auf, der gegenüber auch die anerkanntesten Geltungen der Bewußtseinswelt, die logisch-mathematischen Notwendigkeiten, nur vergängliche Bedeutung haben. Die Größe dieses Wunders, die alle Psychologie ausschaltende Bedeutung des biblischen Wortes Gnade kann nur ermessen werden, wenn der Relativismus, in den uns die perspektivische Erfahrungsform dieser Welt auch auf dem höchsten Lebensgebiet hineinführt, restlos zum Bewußtsein gekommen ist, wenn also Fabers und Bruhns Einwand wirklich zu Recht besteht. Das Wunder der Gnade, durch welches die Alternative: Willkür oder höhere Notwendigkeit, Zufall oder Gott zur Entscheidung kommt, ist nur für den da, der darin steht und auch

für diesen nur in dem Augenblick, da er darin steht und daraus heraus handelt und leidet. Für jeden andern, der den Vorgang von außen sieht, muß es notwendig so aussehen, wie es Bruhn darstellt. Es muß ihm den Eindruck einer subjektiven Willensentscheidung, einer Verabsolutierung psychologischer Erlebnisse machen. Es gehört geradezu zum Wesen des „inneren Geisteszeugnisses", daß es von außen gesehen so erscheinen muß, und daß es dieser Deutung wehrlos gegenübersteht, daß diese durch keine logischen Argumente oder Erfahrungsbeweise widerlegt werden kann. Diese psychologische Deutung kann nicht durch Gründe überwunden werden, sondern nur „durch das Zeugnis des Geistes und der Kraft", d. h. dadurch, daß im Herzen des Zuhörers auf eine nicht mehr psychologisch erklärliche Weise dieselbe Entscheidung fällt, aus der heraus der Wahrheitszeuge redet. Diese unsichtbar fallenden Entscheidungen des auf rationalem Wege Unentscheidbaren sind der einzige Gottesbeweis, den es gibt, ein Gottesbeweis, der aber nur für den Betroffenen selbst gilt, während er für den neutralen Zuschauer, für den psychologischen Beobachter notwendig unsichtbar bleibt. Es gibt keinen andern Zugang zum Absoluten.

Kritische Berichte.

Neue Literatur aus dem Gebiete der Ethik.

Von

Pfarrer Siegfried Maync in Gleiwitz.

Die in Fülle angebotene ethische Literatur aller Gattungen und noch mehr das lebendige Bewußtsein der seelischen Mängel und Bedürfnisse dieser Zeit des Suchens neuer Werte erwecken den Eindruck, daß das christliche Abendland zuviel erhofft hat von den mehr oder weniger treffsicheren Bemühungen seiner Theologien und seiner Kirchen. Den sittlichen Nöten der Gegenwart haben sie bisher wenig zu steuern gewußt. Und doch gilt auch für die Sittenlehre das aus Glaubensahnung und kritischer Erkenntnis geborene Bekenntnis Stephans (am Schlusse des 1. Teils seiner Glaubenslehre), daß die Glaubenslehre noch neue Entwicklungen vor sich hat! Die jetzige ethische Arbeit besteht im Ausbalancieren der verschiedenen Teilwahrheiten gegeneinander. Dürftig fließt die Quelle religiös-sittlicher Erfahrung. Formale Gelehrsamkeit erscheint vielfach für Finden der ethischen Normen wichtiger. Unsicher ist die große führende Linie sittlicher Klarheit. Wieviel ist abhängig von Standpunkten willkürlicher Art, Tradition, „Einstellungen", zufälligen Gestimmtheiten der Seele! Wieviel Nachgiebigkeit zeigt sich gegen unabweislich erscheinende Bedingtheiten der „Welt"lage! Gerade die Ethik sollte höher führen, ins Unbedingte! Aber wer kann im heutigen Chaos führen, ohne eine Gabe prophetischen Geistes? Oder ist er da und man erkennt ihn nicht?

In alledem liegt schon angedeutet eine Einteilung der verschiedenen Arten vorgelegter ethischer Literatur. *Philosophische Ethik* ist und bleibt immer nötig, so sicher als der Mensch Geist bleibt und der befreienden Kraft der Logik und der Weltanschauung nicht entbehren kann. Und doch ist zu ihrer Ergänzung für die sittliche Hilfe der maßlos direktions-

und hilflos gewordenen Menschheit zur Zeit noch wichtiger eine Ethik, die primär aus religiösen Erlebnissen fließt und nicht nur die Vernunft der Vernünftigen für die von jener ermittelten Grundgesetze gewinnt, sondern seelische Kraftfülle ausströmt. Das geschieht durch die christlich-religiöse Ethik, selbst bei mangelhafter erkenntnistheoretischer Orientierung. Und nun noch etwas, gegen das man sich bisher meist abschloß und das doch gerade durch die intensive religionswissenschaftliche Arbeit der letzten Jahrzehnte herbeigerufen worden ist: Die jetzt machtvoll und wirkungstief, wenn auch immer noch bescheiden auftretende nichtchristlich-religiöse Ethik. Diese drei Arten sind also zu kennzeichnen, soweit sie in Literatur sich niedergeschlagen haben, die dieser Zeitschrift überwiesen worden ist.

Eine Zeit wie die gegenwärtige, die der Religion ihr volles selbständiges Recht zu geben bestrebt ist, muß gerade deshalb aufs gewissenhafteste Religion und Sittlichkeit abzugrenzen wissen. Man ist sich in der deutschen Forschung über das Wie durchaus nicht einig. Umso willkommener ist deshalb das große Werk des Upsalaer Dozenten Torsten Bohlin[1]), der in musterhafter Gründlichkeit und Sachlichkeit „das Grundproblem der Ethik" behandelt unter Darlegung und kritischer Beurteilung der Standpunkte aller führenden deutschen Philosophen und Theologen und einiger in deren Gefolgschaft gehenden ausländischen. Weil das Werk alle einschlägigen Standpunkte kritisch beleuchtet, sei es ausführlich entwickelt. Bohlin zeigt, daß alle Ethik konsequent ins Transzendente führt oder auf Transzendentem ruht, auch wo sie es nicht zugibt. Er führt die Linie Schleiermacher-Herrmann weiter. Aber Herrmann ist eigentümlich das Ueberbetonen des Moralischen und er hat eine spezielle Auseinandersetzung mit den Verfechtern einer von der Religion unabhängigen normativen philosophischen Ethik nicht für nötig erachtet. Das holt Bohlin nach mit dem Ergebnis dieser sehr exakten Untersuchung, daß allgemeingültiges Sollen aufzustellen ist nur unter der Voraussetzung eines inneren, im Letzten aber nicht deutbaren Wesenszusammenhanges zwischen Ethik und Religion.

Wie stellen sich die einzelnen Standpunkte dar? Die Wohlfahrtsethik — Höffding, Paulsen — gründet sich, um dem Egoismus zu entgehen, auf Biologie, Psychologie, Soziologie. Das „du sollst", das sich daraus ergibt, kann aber nur ein hypothetisches sein; soll es dennoch verpflichten, so liegt eine religiöse Voraussetzung vor. Das kennzeichnet aber diese philosophische Ethik als eine verkleidete theologische! Wundts Evolutionsprinzip kann

---

1) Das Grundproblem der Ethik, über Ethik und Glauben. Von Torsten Bohlin. Upsala und Leipzig. 500 S. ins Deutsche übertragen.

überhaupt keine feste Norm des Handelns aufweisen; der Begriff Kulturentwicklung ist außersittlich. Die Richtung Mill-Guyau ist durch Nietzsche widerlegt. Kants Ethik ist rationaler Formalismus, dem die inhaltliche Bestimmung fehlt. In seiner Unterscheidung von zwei Arten des Selbst offenbart sich eine metaphysisch-religiöse Betrachtungsweise; seine Vernunftethik ruht auf nicht ausgesprochenem persönlichem Glauben. Dabei ist unwesentlich sein Schwanken über Notwendigkeit des Gottesbegriffs. Kants Vernunftmoral ist eine bloße Idee und das „du kannst, denn du sollst!“ ein bloßer Machtspruch, keine Lösung! Eine entschiedene Durchführung des Als-ob-Standpunktes hat Kant weislich vermieden. Bohlin tritt sachlich an Wobbermins Seite in der Bewertung des Als-ob-Standpunktes, erklärt aber dessen Argumente in der Wegdeutung des fiktiven Sinnes der schillernden Kantischen Sätze für nicht genügend. Es dürften indes nur noch wenige sein, die Kants Wurzeln in einem Reiche, in dem Immanenz und Transzendenz zusammenfließen, leugnen (vgl. auch Bornhausen und Wobbermin ZThK, 1924, Heft 6). — Wenn schon bei Höffding das Heilige eine Rolle spielte, so bekanntlich noch bemerkenswerter bei Windelband. Durch Einbeziehung dessen, was bei Kant fehlte, Berücksichtigung der Historie, führt er in eine Kulturphilosophie und damit das moralische Individuum in das soziale Leben. Im sozial orientierten Gewissen erlebt dieses eine übersinnliche Realität. Die zusammenfassende höhere Vernunftwirklichkeit nennt er das Heilige. Das Sittliche ist also wiederum abhängig von Religion. Das ähnliche Rickertsche System erklärt den Begriff eines transzendenten Seins für wissenschaftlich leer; aber das transzendente Sollen ist logisch nicht weniger von Schwierigkeiten belastet! Und muß nicht jeder Wert eine Sphäre des Seins haben, in dem er verwirklicht werden kann? Gegen eine letzte Gruppe verteidigt Bohlin den Transzendenzanspruch der Religion in eingehender Auseinandersetzung mit Cohen, Natorp, Simmel. Bei Beurteilung des ersten unter diesen verweist er selbst auf Herrmanns und Bornhausens Aufsätze (ZThK 1909 und 1917) und wiederum auch auf Wobbermins Forderung als conditio sine qua non der Berücksichtigung der religiösen Erfahrung auch durch die Religionsphilosophie, obgleich dieses Verfahren im bewußten Zirkel bleibt. Cohens dogmatischer ethischer Idealismus geht aber auf die lebendige Wirklichkeit der Religion überhaupt nicht ein. Das ist sein Recht. Ein Recht besteht aber dann nicht dazu, den Transzendenzanspruch aller echten Religion zu leugnen. Gegen Natorps Definierung des Gefühls als Unendlichkeit des Fühlens und entsprechende Undeutlichkeiten stellt Bohlin fest, daß religiöses Gefühl gebraucht wird als Kollektivbezeichnung für mannigfaltige verschiedene Gefühle, die

in Verbindung mit dem Objekt der Religion gestellt werden. Auch Schleiermachers Gefühlsbegriff begreift eine überweltliche Ordnung ein, wie schon Wobbermin hervorhob; und wie dieser wendet sich Bohlin gegen Ottos und Schaeders anthropozentrische Verkennung Schleiermachers. Natorps Religion, die aus Alleinwertung der Kultur eine Transzendenz aus logischen und praktischen Motiven leugnet, verliert schließlich überhaupt den Charakter einer Religion, zumal, worauf schon Herrmann hinwies, Natorp die Religion zu bestimmen sucht, ohne die Geschichte zu berücksichtigen. Somit erscheint auch diese Leugnung der religiösen Transzendenz bedeutungslos. Weiter könnte die tiefschauende, geheimste Strukturen und Funktionen aufdeckende Weisheit Simmels führen. Er weiß, daß der Religiöse eine ihm ganz eigentümliche Art hat. Aber gerade weil er gegen den Religions-Intellektualismus den dynamischen Charakter des Lebens betont, ist ihm weniger die Religion als metaphysischer Komplex denn als individuelle Frömmigkeit bedeutungsvoll und primär. Bohlin weist mit Recht hin auf den verschiedenartigen Inhalt des Begriffs Vertrauen bei Simmel und bei Herrmann. Bei Simmel ist es nicht Vertrauen zu einer transzendenten Realität, die nicht geleugnet, aber sachlich auch nicht berücksichtigt wird. Was folgt daraus für die Ethik? Daß Erfahrungswirklichkeiten wie Bekehrung, Heiligung, Erlösung, die ein Gegenüber voraussetzen, gegenstandslos werden. Es bleibt doch alles naturgebunden. Ethik und Religion sind für Simmel parallele Kategorien ohne inneren Zusammenhang; aber eben nur, weil die Religion ihres konstitutiven Faktors entkleidet ist, des Transzendenten, aus dem allein ein ethisches Sollen unbedingter Verpflichtung fließen kann!

Es war nicht überflüssig, diesen sorgfältigen kritischen Unterbau Bohlins nachzuzeichnen, auf dem nun seine positiven Folgerungen gesichert erscheinen. An der Spitze steht die Formel: transzendente Wirklichkeit im religiösen Sinne und religiöse Wahrheit sind Korrelatbegriffe! Er glaubt, ähnlich wie Söderblom und Wobbermin, auch Stephan, Pischel, Beckh u. a., auch den Buddhismus als Religion (ohne Gott) bezeichnen zu können. Transzendenz wird von Bohlin gefaßt als absolute Realität, wobei er zwischen Lebens- (Erlösungs-) und Wahrheitsinteresse keinen Rangunterschied anerkannt wissen will, so daß die Akzente, die H. Scholz auf das Gefühlserlebnis legt und Wobbermin auf das Wahrheitserleben zu legen scheint (was Bohlin gegenüber Traub richtig stellt), für ihn entfallen, desgleichen das einseitige Wertlegen auf das Leben als praktisches Gut im Sinn Kaftans und Leubas. Wenn nun Religionsformen wie Buddhismus anerkannt werden von Bohlin, so muß er konsequent Gott = der Absolute und Gott

= Persönlichkeit in eins ziehen. Nur dann, aber dann auch ist das Sittengesetz absolut. Die Güte ist dann Wesensprädikat der göttlichen Persönlichkeit, sich darstellend in Heiligkeit und Liebe. Wert und Sein ist eins, der innere Zusammenhang zwischen Ethik und Religion festgestellt. Abgelehnt ist damit auch eine Tendenz katholischer Moralphilosophie, nach der das Gute als Unpersönliches Gott übergeordnet wird, sowie Schelers Bezeichnung Kants als Scotisten. In dem besonderen Kapitel, in dem Bohlin eine scheinbare Verwandtschaft mit Drews' Monismus ablehnt, ergeben sich neue Gesichtspunkte nicht. Nun mündet Bohlins philosophische Ethik ein in die religiös-christlich bestimmte. Ihren normgebenden bestimmten Inhalt hat sie im Reich Gottes als Durchbruch des höheren Lebens, der Offenbarung. Bohlin hält erfreulicherweise den Reich Gottes-Gedanken Jesu fest, obwohl begriffsmäßig die Antinomie nicht überwunden werden kann, daß es vom Streben des Menschen nicht abhängig und doch Ideal des höchsten sittlichen Strebens ist. Aber es entspricht dem innersten Wesen des Menschen. Das schließt auch Stanges bedenklichen Seligkeits-Eudämonismus aus, und ist innerlich begründeter als Wendts Versuch, auf rein psychologischem Wege eine Gewissensethik zu konstruieren, die doch ohne zureichenden Grund ein sozial bestimmtes Gewissen als gegebene Grundlage nimmt. Daß solch einsichtige Gedankenführung Kierkegaards eigenwillige Immanenzabweisung abweisen muß, ist natürlich. Mit Heim und Otto schaut Bohlin tiefer in das Irrationale und Problemhafte der Spannung Theonomie und Autonomie als Ihmels und E. W. Mayer. Tiefer schaut er auch als Schaeder, wenn er im Schlußkapitel über die Wahrheitsfrage auf die doch immer nur relative Gewißheit der historischen Fakten und der subjektiven Sinnesbeschaffenheiten hinweist, auf die alle Ethik sich gründen muß, und die gegen mindestens scheinbare Sinnlosigkeiten, die die Welterfahrung auch des Christen noch in einem schmerzlichen Dunkel halten, sich behaupten muß. Es besteht also ein notwendiger innerer Zusammenhang zwischen wirklich normativer Ethik und christlichem Gottesbegriff! Das logische Wie bleibt Problem; vor einer Anarchie der Werte rettet nur der Weg des Glaubens, d. h. der im unbedingt sittlich-religiösen Streben erlebten Offenbarung. —

Man gerät in eine völlig andere Sphäre, wenn man aus der klaren, durch die Aktualitäten des Tages nicht verwirrten Sachlichkeit dieses Buches zu dem ganz vom großen Erleben der Gegenwart durchpulsten von Rolffs kommt, das er betitelt: Politische Ethik und ethische Weltanschauung[1]). Gehört es überhaupt zur Literatur der philosophischen Ethik? Es bietet

1) Ernst Rolffs, Politische Ethik und ethische Weltanschauung. Leipzig, Hinrichs. 1923. 359 S.

keine direkte Auseinandersetzung mit Forschern. Es scheint sich auf ein Sonderproblem zu beschränken und nimmt doch Stellung zu allem. Hat es ein Grundprinzip? Es ist, als ob die Summe alles Denkens eines sehr vielseitig gebildeten und unter dem Eindruck des Zusammenbruchs alter kultureller Werte stehenden charaktervollen Mannes in diesem Buche gezogen wurde. Das macht es gegenüber dem ruhigen Werk des Schweden subjektiv und voller verhaltener Leidenschaft. Aber gerade deshalb, weil Rolffs mehr im Reiche religiös bestimmter Kultur als im Reiche absolut erlebter Religion lebt, hat er am besten seinen Platz zwischen philosophischer und religiöser Ethik. Rolffs disponiert straff und will ein System bieten, aber Buch (und Herz?) gipfelt nicht irgendwo, sondern zerfällt in zwei Welten. Er nennt sie innerweltliche Moral und überweltliche Sittlichkeit. Ich kann freilich nicht anerkennen, daß der zweiten ihr Recht wird. Aber die eigentümliche Anlage seiner Gedankenausbreitung bringt es auch innerhalb der Hauptteile mit sich, daß an dieselben Probleme von den verschiedensten Seiten herangetreten wird, so daß Unklarheiten über des Verf.s eigne Stellungnahme und offenbare Widersprüche nicht selten sind. Das Buch hat in seiner Geistreichigkeit und Formulierungsliebe, die oft vorschnell entscheidet, etwas Seebergsches [1]). Auch das rückt Rolffs Seeberg nahe, daß Rolffs im Grunde nicht systematisch, sondern historisch denkt und als Historiker im Willen zur Macht das Höchste erkennen zu müssen glaubt. Starkes Denken schützt eben nicht vor Uebersehen der wichtigsten Nuancen und der (von Bismarck so beachteten!) Imponderabilien. Der Harnack-Schüler erweist sich in Rolffs Buche inhaltlich sehr deutlich; auch in der Bestätigung des für wissenschaftliche Arbeit recht bedeutsamen Ausspruchs des Meisters: „Wo einer versteht, da meistert er allsogleich!“ Es scheint allerdings, daß v. Treitschke sein geschichtliches und ethisches Urteil noch mehr bestimmt habe. Rolffs ist aber nach eigentlichster Begabung Monographist. Mit Genuß liest man seine stilistisch hochstehenden Charakteristiken, besonders, worin sein Buch kulminiert, die Charakterisierung des Genius und seiner Einzeltypen, wobei

---

1) Es sei hier empfehlend hingewiesen auf R. Seebergs Buch: Zum Verständnis der gegenwärtigen Krisis in der europäischen Geisteskultur (Deichert, Erlangen 1923. 126 S.). Es kommt für diese Besprechung nicht in Betracht, da es rein historisch darstellt und eine Fülle von Problemen nur klar herausstellt und ohne eingehende Begründung sachliche Gesichtspunkte aufstellt, die besonders der gebildeten Jugend ein objektives Urteil zu finden helfen sollen. Gründlich wird nur die Judenfrage behandelt, und die mit bemerkenswertem Weitblick und der Unparteilichkeit des historisch durchgebildeten Ethikers. Einseitigkeiten fehlen natürlich nicht.

der Verfasser nur vergißt, daß er systematisch eine Ethik und zwar eine politische entwickeln wollte! Von ethischer Weltanschauung handelt das Buch wohl auch, aber zur politischen Ethik ist diese nur insofern in Beziehung gesetzt, als des Verf.s Seele alles instinktiv oder bewußt bezieht auf den Nationalstaat und an ihm mißt. Eine Ethik, die nicht irgendwie politische Konsequenzen hat, würde ihm als nichtssagend erscheinen. Das bringt aber mit sich, daß weite Strecken geschrieben werden können, ohne den Tiefblick des christlichen Glaubens hinter die Fassade der Weltgeschehnisse. Ueber allem steht die Kultur als Ziel, nicht Reich Gottes, das Ganze sittlich geordneter Zustände, nicht die zur höchsten Einheit mit dem Ewigen geführte Seele und eine Gemeinschaft solcher, andre führender Seelen. Der Genius führt, nicht der Erlöser. Darum kommt das Buch über unlösbare Antinomien nicht nur des Denkens — wie vorwiegend bei Bohlin — sondern des religiös-sittlichen Erlebens nie hinaus. Religiöse Wirklichkeiten wie Erlösung, Versöhnung, Allwirksamkeit Gottes, Weltplan, Vorsehung, Gewißheit u. ä. werden auch im zweiten, das Ueberweltliche behandeln sollenden Teile nicht genannt, höchstens einmal gestreift. Das Christentum Jesu, das in der Bergpredigt entspringt und als schmaler, aber tiefer und befruchtender Bach durch die Weltkultur und -unkultur fließt, wird nicht als heut mögliche ethische Größe eingesetzt, vielleicht kaum als das Problem empfunden, soviel auch von Spannungen die Rede ist. Ob diese Allgemeincharakteristik des Werkes zutrifft, kann aus Heraushebung und Beleuchtung der bemerkenswertesten Teilabschnitte ermessen werden. Die große Fülle zumal der historischen Urteile kann dabei nicht kritisch untersucht werden.

Haben die Erfahrungen eines Krieges, überhaupt politische Schicksale etwas zu tun mit überhistorischen ethischen Normen? Rolffs datiert sichtlich vom Tage des Diktatfriedens von Versailles — gab es dergleichen früher nicht? — eine Zeit, in der man nur noch von der Gesamtpersönlichkeit des Staates ausgehen dürfe, um zu einer befriedigenden ethischen Weltanschauung zu gelangen. Mehr denn je erscheint ihm jetzt alles als irrational; d. h. aber nicht über-, sondern antirational, wenn ich ihn recht verstehe. Wenigstens kennt er zwischen gleichmäßigem Fortschritt und Irrationalem nichts Drittes. Das Bindeglied ist höchstens der Genius, der ist aber keine streng ethische, streng transzendente Größe. Ob der prophetische Historiker Carlyle so dem ethischen Systematiker zum Führer dienen darf? Aufgabe der Ethik ist nach Einleitung und Schluß des Rolffsschen Buches: „einen Standort zu gewinnen, von dem aus Welt und Ueberwelt als korrelate Größen in einem Blickfelde erscheinen!“ Dieser Standort erscheint zufällig; jedenfalls ist er nicht philosophisch gewonnen und fest bestimmt. Die „Sitte“

kann nicht als grundlegender Begriff gelten. Es fehlt an einem Grundprinzip, an einem Aufweis des Unbedingten. So ist es ein Verdienst dieses Buches, die Relativität aller den Menschen erreichbarer und durchschaubarer Verhältnisse auf Schritt und Tritt aufzuweisen und religiösen Illusionen zu wehren; aber dies Verdienst ist selbst ein sehr relatives und zugleich ein Mangel. „Ethik ist die Wissenschaft von der Moral, nicht etwa ihre Quelle.“ Gar nicht? Und ist das volle Wissenschaft, wenn weltliche und überweltliche Sittlichkeit fast gleich gewertet wird? mit so geringen Unterschieden, daß man sich fragt, worin sich Rolffs Welt und Ueberwelt unterscheiden? Fehlt da nicht die Berücksichtigung des Letztwirklichen, des Ueberrationalen, der geheimsten, stärksten Kräfte, der prophetisch-christlichen Erfahrung? Ist es Wissenschaft, als Voraussetzung für alles aufzustellen: „Höchste Stufe des Weltwillens ist Wille zur Macht!“? Das ist eine Ueberzeugung, ein dogmatischer Glaube und also Behauptung! Von solchem Standpunkte aus (dessen ethische Indifferenz an einigen Stellen erkannt wird) ist natürlich alles, was Staatsmacht hemmt, unethisch, also jede „klerikale“, d. h. christliche Werte in die politischen Ziele aufnehmende sowie jede sozialdemokratische Partei. Wie aber, wenn der sogenannte (je zu fixierende?) nationale Gesamtwille ethisch verhängnisvoll fehlginge und die Oppositionsparteien ethisch höhere Ideale, vielleicht unklar, verfechten?

Rolffs kann scharfsinnig genug solche Schwächen seines Systems sehen; ihm fehlt aber das ethische Grundprinzip eines absoluten Wertes und damit der Wille zur Bändigung des Relativistischen. Selbst da, wo der Segen der Unmacht geahnt wird — der seelische Gewinn des verlorenen Krieges — bietet nach Rolffs Trost nur wieder ein neues „Machtgefühl“, dasjenige, „das Kunst und Wissenschaft verleiht“. 40 Seiten später wird auch das wieder ins Gegenteil gewandt. Dieses Kapitel, das nach den „metaphysischen Voraussetzungen“ des ersten den Staat als Kulturträger in verschiedenster Beleuchtung zeigen will, und das merkwürdigerweise auch die Nebenüberschrift „Wille und Geist in ihrer Harmonie“ trägt, bringt als symbolisierende Tätigkeit der Vernunft auch Darstellungen der Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunst und Religion. Diese Religion im Bereiche der „innerweltlichen Moral“ besteht im Schauer des Erhabenheitsgefühls, illustriert an Jesaja 6, Psalm 8 und Goethes Gedicht „Das Göttliche“. Das 3. Kapitel zeigt den Geist im Kampf mit dem Irrationalen in der Natur (Schilderung ihrer Reflexe wiederum in jenen vier Bereichen), dann in der Geschichte: „Weil Dummheit, Niedertracht und Leidenschaft die Großmächte in der Geschichte sind, ist eine rationale (d. h. doch wohl auch: ethische) Lösung der politischen Probleme unmöglich.“ „Die Politik muß sich fortschreitend

rationalisieren und so die Gewalt durch den Geist ersetzen." „Was wir im Kriege erlebt haben, war eine vollkommene Sinnlosigkeit, die dann für jeden (?) Deutschen durch die deutsche Revolution zum vollendeten Wahnsinn gesteigert wurde." Es wird gar nicht gefragt, ob nicht diese Sinnlosigkeit im Dienste ethischer Erziehung oder gar göttlicher Erleuchtung stand, und ob Revolutionen nicht Durchbrüche dunkler ethischer Mächte sind, dazu geschichtsnotorische Folgen verlorener Kriege. Und ist der Krieg eine elementare Naturmacht, weshalb nicht die ähnliche innerstaatliche Explosion? Unausgeglichen stehen viele Teilwahrheiten nebeneinander! Sind Staaten überhaupt „Naturmächte", stehen sie dann nicht überhaupt außerhalb ethischer Normen? Im Aufweis des Ir- (Anti-)Rationalen des Krieges und der Politik überhaupt können von Rolffs sogar F. W. Foerster und Gladstone bedingt verstanden und anerkannt werden; auch Wilsons ethischer Wille und sein „großzügiger" Plan des Völkerbundes wird ernst genommen. Aber bezeichnend ist doch die Einschärfung der alttestamentlichen (!) Mahnung an den Patriotismus: „Sei nicht allzu gerecht!", die doch nur der Starrheit, nicht der Geltung der Gerechtigkeit wehren will und, ins Neutestamentliche übersetzt, lauten würde: sei ganz (ausgeglichen) gerecht! Diese Gerechtigkeit schließt auch die Liebe ein, nicht aus. Merkwürdigen Illusionen gibt sich der Verf. hin, der eben Dummheit und Niedertracht als Großmächte genannt hat, über die Vertreter des Lehr-, besonders aber des Nährstandes nach einem vernichtenden Kriege, als hätte der Krieg nicht aufs brutalste demoralisierend gewirkt (S. 145). Mehr als einmal muß er irgendeinen Hymnus der Macht durch ein letztes einsichtigeres „aber" selbst korrigieren. So erstreckt sich ihm aber jedenfalls die lähmende Kraft des „Irrationalen" bis ins Gemeinschafts- und Einzelleben aller Richtungen hinein.

Wo ist nun Rettung? Beim Genius! Mit dem schönen, beziehungsreichen Hymnus auf ihn beginnt der 2. Hauptteil, die „überweltliche Sittlichkeit". Da ist vieles fein beobachtet und packend dargestellt! Einer nach dem andern wird gezeichnet: Kulturheros, König (Feldherr und Staatsmann), Philosoph, Künstler, Prophet. Jesus hat keine über diesen hinausreichende Stellung, obwohl ihm Nationalgefühl zugebilligt wird; Schiller wird unter den vielen nicht genannt, später seine spezifisch religiöse Erfahrung, m. E. mit Recht, geleugnet. Der Gott Bismarcks und der Vater Jesu Christi erscheinen nur als Ausstrahlungen desselben Gottes durch verschiedenartige Geniusse. Auch die besondere Schilderung der Persönlichkeit Jesu isoliert Jesus nicht als Offenbarer Gottes oder als Größe ethischer Einzigartigkeit im Sinne der Verkörperung absoluter Werte. Mir scheint der Verf. hier absichtlich ein klares Urteil im Dunkel zu lassen. Immerhin führt ihn

das alles zu einem „heroarchischen Supranaturalismus", der „zu dem Schritt ins Transzendente nötigt, — wenn er nicht in einen verschärften Pessimismus zurückschlagen soll." Nun erst wird die christliche Sittlichkeit durchgängig ins Auge gefaßt! Weite Partien sind jetzt wiederum historisch gehalten. In der „außerkirchlichen Frömmigkeit" werden die großen Denker religionsphilosophisch gekennzeichnet; darunter auch Schleiermacher, dessen Ethik aber als rein passive verzeichnet und auch sonst verkümmert wird.

Der letzte große Abschnitt stellt die Spannungen heraus zwischen christlicher Sittlichkeit und politischer Ethik. Ein „wie auch immer geartetes" Staatswesen ist für den Christen Voraussetzung, eine Einrichtung göttlicher Pädagogik. Aber „der sozialistische Staat" (wo ist der in Deutschland?) wird doch wieder vollkommen negativ gewertet. Es ergeben sich überall „kaum lösbare Pflichtenkollisionen", die sich dem Vf. nur durch gelegentliche Illusionen wieder entspannen. Rolffs' Grundstellung spricht sich aus in dem Satz: „Geboren aus dem Eifer um die absolute Geltung der Moral, führt die Forderung der Ueberwindung der kollektiven Selbstsucht bis zur Bereitwilligkeit, an den Folgen einer moralischen Politik unterzugehn, zur Auflösung aller Moral." Der Satz ist in sich logisch und sachlich unklar. Aus einer Konfrontierung mit F. W. Foersterschen und Wünschschen Formulierungen (siehe unten) dürfte das ethisch Vernünftige als Mittleres sich ergeben. Niemand wird leugnen ein Aufhören der Spannung zwischen christlicher Sittlichkeit und staatsbürgerlicher Gesinnung, zumal Rolffsscher Prägung; aber welcher Vertreter „überweltlicher Sittlichkeit" fährt dann abschließend fort: „Die Welt läßt sich nicht durchdringen mit dem Geist der Ueberwelt?" Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat zeigt diese Spannung noch „in vergröberter Form". Rolffs' Urteil über die Kirche, der seine Lebensarbeit gilt, ist verdient scharf. Sie ist tatsächlich „eine menschliche Organisation, die nur in sehr geringem Grade ist, was sie zu sein beansprucht"; die Gemeinschaftsbewegung reformiert sie nach Rolffs augenblicklich. Dem Calvinismus aber wird wenigstens das großartige Beispiel der Umsetzung christlicher Liebesgesinnung in staatserhaltende Vernunft nachgerühmt. „Die Liebe der Kirchen ist die Vernunft der Staaten"; — wirklich in Rolffs' Sinne, auch wenn sie mit ihrer Liebe ganz jesusmäßig Ernst macht? Daß auch in der Schulfrage nur Kompromisse zu schaffen sind, dürfte richtig sein. Den Schluß bildet eine kaum erwartete Empfehlung des Völkerbundes als Korrelat des Gottesreichs mit Billigung der F. W. Foersterschen Grundgedanken. So erweist sich Rolffs' Buch als ebenso gedankenreich wie unausgeglichen. Seine Mängel entspringen seiner unglücklichen Stoffordnung und dem damit in Beziehung stehenden Fehlen eines konsequenten Grundprinzips christlich-

ethischen Glaubensverständnisses. Es ist geschrieben im beginnenden Zusammenbruch alter Ideale ohne vollen Instinkt für die absoluten Werte der um tiefere Reife ringenden Christenheit. Darum existiert für diese politische Ethik, die in die entlegenste Historie und in die Tiefen ästhetischen Verstehens hineinführt, die ganze schwere Problematik der sozialen Frage nicht. Wo bleiben Kapitel über Kapitalismus, die Ethik des Wirtschaftslebens, Frauenfrage, Jugendbewegung u. ä.?

In das Zentrum der jetzt strittigsten ethischen Probleme führen die drei Schriften Georg Wünschs, die aus historischen Studien über Luther und Luthertum Systematisches ermitteln zur Frage Religion und Sittlichkeit[1]). In ihnen ist alles angelegt auf Herausarbeitung des spezifisch Christlichen. Das Buch „Die Bergpredigt bei Luther" ist besonders von historischer Seite stark angegriffen worden, vornehmlich von Holl und Althaus; die letzte Schrift „Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther" ist flotte Replik darauf; die mittlere stellt ein unbarmherziges Gericht über das Luthertum als Sozialgestaltung dar und weist prägnant neue Wege. Wünsch wünscht nicht in 1. Linie als Historiker beurteilt zu werden. Da er aber einen so starken historischen Unterbau mit annähernd ebenso reicher und intimer Quellenkenntnis gibt wie Holl, diesem aber seinerseits bei aller Anerkennung seiner Gediegenheit grundsätzlich kritisch gegenübersteht, ist er mitten in den Kampf um das ethische Verständnis des Reformators geraten. Seine „Bergpredigt bei Luther" wollte zunächst nichts als eine von Troeltsch beklagte Lücke ausfüllen. So geht er in Troeltschen Bahnen, aber trotz Festhalten an der Unterscheidung von Amts- und persönlicher Ethik bei Luther Troeltschs Begriffe korrigierend (so statt „Naturrecht" „göttliches Schöpfungsrecht"). Die Bergpredigt ist ihm ein umfassender Begriff für die durch das Evangelium bestimmte Stellung des Christen im radikal-konsequenten Sinne. Es wird festgestellt, daß Luther von der letzten Generation zu stark als Vertreter, wohl gar Urheber einer Diesseitsfreudigkeit gezeichnet worden sei. Schon den Verheißungen Jesu aber liegt pessimistische Weltbeurteilung zugrunde und das Fehlen eines positiven Verhältnisses zur Weltkultur. Als einziger m. W. tut übrigens Wünsch Joh. Müller die von diesem bitter vermißte Ehre einer (allerdings berechtigt kritischen) Beachtung seines Bergpredigtbuches an. Als Luthers Ausgangspunkte wer-

1) Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt. Tübingen. Mohr, 1920. 227 S. — Der Zusammenbruch des Luthertum als Sozialgestaltung. Tübingen. Mohr, 1921. 70 S. — Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther. Perthes. Gotha. (Bücher der Christl. Welt.) 1924. 77 S.

den primär Rechtfertigungsglaube, dann das Interesse an der Theodizee genannt. Das bringt mit sich, daß das Diesseits von Luther immer im Rahmen der Ewigkeit geschaut wird. Nur durch Glaubensoptimismus wird der Weltpessimismus überwunden. Der Christ fühlt sich dem Mitmenschen, nicht nur Mitchristen, gegenüber zu derselben grenzenlosen Güte verpflichtet, die ihm von Gott widerfährt. „So böse soll sie (die Welt) nicht sein, daß sie mich überböse." Eine Schranke hat diese Güte nur, wo es um die Sache des Evangeliums geht. Nun hat Luther im Amt eine merkwürdige Zwischeninstanz erfunden zwischen Weltreich des Bösen und dem Gottesreich, in dem die absolute Moral der Bergpredigt geübt wird; um der Sünde willen und zu ihrer Unterdrückung gibt es göttliche Notordnungen, die nicht vom Geist der Bergpredigt beherrscht werden. Das ergibt natürlich Künsteleien besonders in den Beurteilungen von Politik und Krieg, bei denen freilich zu berücksichtigen bleibt, daß es zu Luthers Zeit ein politisch selbständiges Volk und Nationalstaaten nicht gab. Luther kennt nicht, ahnt höchstens irdische Selbstzwecke, unabhängig von strafenden Obrigkeiten; alle ethischen Werte sind Jenseitswerte. Als Quellen von Luthers Anschauung werden genannt Okkamismus, Mystik und Bibel. Ob man ihre Sittlichkeit als „vollendete Jenseitsethik" schlechthin bezeichnen kann, ist freilich fraglich; sicher richtig ist aber, daß Luthers Genialität sich in der Treffsicherheit erweist, mit der er den Gottesgedanken der Bergpredigt erfaßte und ihn als innere Begründung des im Buchstaben überlieferten christlichen Sittengesetzes heranzog, alles eingebettet in seine von Paulus bestimmte Gesamtanschauung von der Erlösung. Unter Einwirkung seiner eschatologischen und mystischen Grundgefühle war für ihn eine andre Lösung der Probleme kaum möglich. Die Scheidung zwischen Gottes- und Weltreich bzw. Zwang und Nichtzwang zur Bergpredigtsittlichkeit hat zwar für die weniger durch Gottgebundenheit und Innerlichkeit zu einer höheren seelischen Einheit geschmiedeten Generationen bis in die neueste Zeit in verhängnisvolle Doppelmoral geführt! Eine Lösung des Konflikts nach moderner befriedigender Art sieht Wünsch im Gedanken der Emporentwicklung der auch den Stempel Gottes tragenden unteren Welt mit dem Ziel größtmöglicher Gerechtigkeit. Ob es gelingen wird oder nicht, bemerkt Wünsch mit Recht, danach ist überhaupt nicht zu fragen.

Luthers persönlich immer noch im stärksten Gotteserlebnis überwundene doppelte Moral, so führt nun Wünschs zweite Schrift aus, ist dann aber im gröberen Luthertum eine „grauenhafte Versuchung zu Heuchelei und Selbstbelügung" geworden. Um Ethisierung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse kümmerte sich weder Kirche noch Obrigkeit ernst-

lich. Wichern begegnete lutherischer Ablehnung, noch heut ist die kirchliche Liebestätigkeit nur ein Pflästerchen. Monarchismus und Kapitalismus gediehen zusehends unter solchen, nun aber gar nicht mehr weltpessimistisch gestimmten Obrigkeiten, Militärwesen und politischer Gewaltwille wurde, gar nicht im Geiste Luthers, kritiklos verherrlicht. Wieviel sittlich schärfer durchschaut Wünsch alle diese Verleugnungen sowohl des Geistes Jesu wie Luthers als Rolffs! Die Sozialgestaltung des Luthertums wie die des Calvinismus und des Katholizismus i st zusammengebrochen! Rolffs zieht aus dieser auch ihm im wesentlichen klaren Erkenntnis aber keine entschiedenen ethischen oder religiösen Folgerungen, die in reinere Transzendenz der Werte führen müßten. Ueber solch Steckenbleiben in Bitterkeit, Weltangst (dem Nährboden immer neuer Gewalttätigkeiten) und Weltfortschrittsutopien will Wünsch hinausführen durch Wiederschöpfen aus der ursprünglichsten und reinsten Quelle, der Ethik Jesu. Sie nicht nur im persönlichen, sondern im Kulturleben zur bestimmenden Macht werden zu lassen, ist die ethische Aufgabe. Luther glaubte an die Möglichkeit eines innerweltlichen Werdeprozesses noch nicht. Es gilt jetzt, nicht mehr nur mit Gewalt im Zaum zu halten, sondern organisch zu ordnen unter Einsetzung der innersten Motive der Bergpredigt, die, wo persönliche Liebe versagt, als (entpersönlichte) Gerechtigkeit ethisch sich auswirken. Denn kann man immer noch die Augen dagegen verschließen, daß, wie Wünsch geradezu heraussagt, „gerade die eigengesetzliche Entwicklung von Gesellschafts-, Wirtschafts- und Völkerleben das bisherige Chaos erzeugt hat?“ Ist eine aktiv vorwärtsdrängende Versittlichung der Weltgeschichte aus energisch christlichen Triebkräften nicht unvergleichlich hoffnungsvoller? hoffnungsvoller auch als die ethischen Bemühungen des meist von Egoismus gehemmten Sozialismus, auch als des „religiöser Inbrunst und metaphysischer Leidenschaft“ meist entbehrenden Idealismus? Auch das sollten gerade die jetzt in Massengewinnung sich betätigenden Kirchen sich sagen lassen, daß sie, eifersüchtig auf Wachstum und Bestand ihrer meist so lahmen Organisationen bedacht und daher „gesellschaftsegoistisch veranlagt“, Beziehung und Richtung auf das große Leben und Durchsetzung des Reiches Gottes in ihm stark verloren haben!

Wünschs dritte Schrift ist kritische Zusammenfassung und Auseinandersetzung insbesondere mit Holl und Althaus. Da hier historische Fragen nicht zu entscheiden sind, sei nur die systematisch bedeutsame Stellungnahme gekennzeichnet. Zugegeben dürfte allgemein werden, daß Herrmann Luther „durch Kantische Brillen gesehen“ hat. Aber auch Holls tief eindringende Untersuchungen sind nicht immer der Gefahr entgangen, Luthers Originalität vom Religiösen ins Moralische zu verlegen. Das erscheint sicher: ohne

Kants Luther verarbeitende Ethik hätten heutige Forscher Luthers Ethik nicht mit den Ausdrücken Pflicht, Gewissen, unbedingte sittliche Forderung u. ä. beschrieben! Auch Kants Ethik ist wohl nicht nur autonom zu nennen, wie Wünsch feststellt, sondern sie ist, ohne es zuzugeben, in ihrer transzendenten Verankerung auch theonom; Luther aber ist sicher theonom bestimmt! Mit Wünsch dürften auch andre Forscher Hollsche Sätze wie den bestreiten, daß es sich bei Luther nicht in erster Linie um die Frage handele, ob die Rechtfertigungsgewißheit zur künftigen Seligkeit führe, sondern vorher noch um die wichtigere, ob der Mensch Sicherheit darüber gewinnen kann, daß Gott ihn in sittlicher Hinsicht zum Ziele führen wird[1]). Gegen Wünsch dürften allerdings auch andre seinen Ausdruck beanstanden, daß der sittliche Maßstab ein „für die Religion wesensfremder, ja unterreligiöser sei." Aber das Problem Religion und Sittlichkeit ist in der Tat ein an Luther von modernem Empfinden herangebrachtes. Wünsch entwickelt richtiger, die schroff dualistische Auffassung Luthers aus seiner „Bergpredigt" mildernd, als Grundlegung Luthers Gottesanschauung: Gott ist Größe, Geist, absolute Macht und Heiligkeit, sodann (irrationale) Güte und Barmherzigkeit. Aus dieser Gotteserfahrung fließt Luthers Sittlichkeit, die nicht in moralisch sein, sondern in heilig sein gipfelt. Religion und Sittlichkeit ist für Luther nicht zu trennen. Ja für den Glaubensmenschen gibt es unbedingtes Sollen ebensowenig wie Kasuistik. Im Stande der Gnade gibt es nicht Pflicht, sondern Freiheit und Natürlichkeit. Das geht über Kants inhaltlich nicht bestimmte, formale Ethik weit hinaus. Wenn Luther viel von scharfer Zucht redet, so ist diese nicht gesetzliche Forderung, sondern Schulung und Weitererziehung des religiös Gerechtfertigten. Sittlichkeit gehört also in die religiöse, nicht in die naturhaft weltliche Sphäre. Das korrespondiert jener oben angedeuteten Weltentwertung, einschließlich Ehe, die Wünsch gegenüber Althaus festhält, der aber doch die Lebensgestimmtheit der Persönlichkeit des Reformators recht zu geben scheint, dessen Herz zweier Welten Schlachtgebiet war. In der Streitfrage, wieweit Luther „Wortführer des Fortschritts" war, vermittelt Wünsch, einseitige Uebertreibungen Troeltschs sowohl wie Holls korrigierend. —

Auf der Linie konsequent christlicher Ethik, zu der Bohlin und Wünsch den Weg bahnen, gelangt man zuletzt immer zu dem sogar von Rolffs teilweis anerkannten Friedrich Wilhelm Foerster. Man beur-

1) Zu Holls Auffassung vergleiche man auch seine Verteidigung gegenüber Gogarten, Hermelink und ungenannt auch Wünsch in Christl. Welt 1924, 307 ff. Sie macht seine Terminologie verständlicher, ohne m. E. ganz zu überzeugen.

teilt ihn wohl schon leidenschaftsloser und gerechter als vor Jahren. Seine bekannten Ueberspannungen und praktischen Entgleisungen sind doch nur letzte, vielleicht zu formale Konsequenzen einer ethischen Lebensarbeit von seltenem Scharfblick. Auch das hier weitester Beachtung zu empfehlende Buch ruht nicht auf gelehrtem Begriffswissen, sondern will nur Bericht, Kritik und Zielsetzung sein. Es behandelt Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel [1]). Die verschiedenen Richtungen der Jugendbewegung werden in gütiger Kritik besprochen, sehr ausführlich — bis auf die ihm sichtlich sehr wenig bekannte protestantische. Nur W. Stählins Name wird genannt. Wie schon Wünsch und viele muß er sich gegen die Barth-Gogartensche Eigenwilligkeit wenden, der die Würdigung der großen Mannigfaltigkeit der Wege fehlt, die für die Seelenführung notwendig sind. Foerster erkennt das Pfingstfeuer nur oder doch am lohendsten in der katholischen Jugendbewegung. Worauf aber hinzuweisen ist, sind die Kapitel über heidnisches, vor allem nationalistisches Treiben in christlichen Kreisen, über den Mangel an einem konkreten Charakterideal, über Ziel des männlichen Charakters (mit Jugendlichen durchzusprechen!), über Ziel des weiblichen Charakters (katholisierend), über Christus und die Jugend und über deutsche Jugend und deutsche Politik, die von politischen und ethischen Ueberspannungen völlig frei sind, aber aufs ernsteste ethische Verantwortlichkeit, Tatsachenbekanntschaft, Selbsterkenntnis, absolute christliche Gerechtigkeit und recht verstandene Feindesliebe fordern als Aktivwerden der höheren Seelenkräfte im Geiste der Bergpredigt zum Durchbruch des wahren Menschentums.

Wie F. W. Foersters Seele in diesem Buche schwingt, so Erich Foersters Seele in der Studie Sozialer Kapitalismus [2]). Es ist freilich eine völlig andersartige Seele. Ihm ist das das Brennendste, was Rolffs so wenig bewegt, die wirtschaftliche Not. Beide treffen sich aber im Rufen nach dem starken Obrigkeitsstaat. Das ist nur zu lutherisch, nämlich im Geiste des Luther, der nicht glaubte an eine gründliche Verchristlichung der Welt außerhalb des Gottesreichs. Und doch will Foerster mit dem Entwicklungsgedanken ganz Ernst gemacht sehen! Mir erscheint doch diese höchst verständig gedachte Rettung des Kapitalismus ethisch recht unzulänglich. Gerade das Aufgebot verschiedenartigster Begründungen bezeugt das. Alle Wirtschaft, behauptet Foerster, ist von jeher kapitalistisch; die einzige

---

1) Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel. Von Fr. W. Foerster, Rotapfelverlag. Erlenbach-Zürich, München und Leipzig. 1923? 424 S.

2) Sozialer Kapitalismus. Von Erich Foerster. Nr. 32 der Sammlung Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart. Tübingen. Mohr. 1920. 59 S.

Kritik, die der Kapitalismus zu fürchten hat, ist, daß er unrationell arbeitet. Er ist etwas ethisch Neutrales, das durch Mißbrauch unsittlich wirkt. Evangelische Kirche und Theologie hat eine Unternehmerethik zu schaffen, eine Ethik, die nicht nur von dienender, sondern von herrschender und ordnender Liebe handelt. Also nicht in der Sache, die man als durch die geschichtliche Entwicklung gottgewollt hinzunehmen hat, sondern in ethischer oder unethischer Gesinnung liegt Recht und Unrecht. Aber ist denn alles aus „schöpferischem Willen" geworden, auch wenn es alle die Gebrechen und direkt unsittlichen Wirkungen aufweist, die Foerster selbst am Kapitalismus schonungslos aufzählt? Und wenn eine Sache so unethisch sich auswächst, daß unter ihrem eisernen Zwange die ethische Gesinnung des einzelnen unmöglich gemacht wird, weil der Gruppenegoismus alles knechtet? Es besteht gar nicht die Absicht, „religiöse Hoffnungen mit wirtschaftlichen Zielen zu verkoppeln" und kunstvoll Aufgebautes zu zerstören; aber man muß auch Mut und Glauben haben, langsam vergehen zu lassen, was wesentlich doch nur materiellen Nutzen samt vielem Elend gebracht hat! Der starke Staat soll mit Gesetzen den Kapitalismus sozial machen! Dieser Staat dürfte für noch längere Zeit eine Illusion, und kommt er, kaum ein ethisch hochstehendes Gebilde sein. Der Glaube an ihn ist jedenfalls Verzweiflung an der religiösen und sittlichen Eigenkraft der Individuen. Ebenso ist eine Begründung aus der Not der Zeit natürlich keine ethische und entbehrt der sittlichen Kraft. Im Augenblick ist wohl Foersters Mittel das einzige; aber eben nur, weil weder Führer noch ethischer Gesamtwille da sind, die mit stärkerer Kraft, als diese Vernunftreligion sie gibt, zu Trägern der oben in ihrer Struktur aufgezeigten konsequent christlichen Moral werden.

Auf dem von Wünsch gezeichneten Unterbau erhebt sich ein in der Einstellung E. Foersters errichtetes Gedankengebäude, das Ernst Cahn [1]) skizziert in seinem Programmschriftchen Christentum und Wirtschaftsethik. Ihm ist der Sozialismus an sich nichts Widerchristliches, aber ein psychologischer Irrtum. Wie Foerster ist ihm Triebfeder weniger die ethische Energie als die praktische Not, und Ziel ist nicht ein Reich Gottes, sondern möglichster wirtschaftlicher Gewinn, von dem die soziale Heilung erhofft wird. Mir scheinen Unterbau und Hochbau sich nicht zu entsprechen. Cahn spiegelt die Auffassung weiter Kreise des Evangelisch-sozialen Kongresses wider, dessen immer neue Versuche, Wirtschaft und Ethik irgendwie zu verbinden, höchst anrekennenswert sind, aber gewöhnlich in der Resignation endigen, daß christliche Ethik, Theologie und Kirche ein wenig sittlich zügelnde

1) Christentum und Wirtschaftsethik. Von Ernst Cahn. Perthes, Gotha, Bücherei der Christl. Welt, 1924. 27 S.

Hilfsdienste leisten und die maßgebenden Wirtschaftsführer christlich beeinflussen können, daß im übrigen aber die Wirtschaft ihren eigenen Trieben überlassen bleiben müsse [1]). Dabei übersieht man, daß die Einzelperson sowohl des Wirtschaftsführers wie des Arbeiters in der brutalen Maschinerie der wirtschaftlichen Zwänge so gut wie völlig unfrei, von der Logik der Maschine und ihrer Wirkungen beherrscht ist. Um so mehr aber ist zu beachten, daß Cahn mit Denkern, Arbeiterführern und Frauen nach einer neuen und speziellen Wirtschaftsethik ruft. Es fragt sich nur, ob man sie aus religiösen Kräften zu speisen ernstlich genug entschlossen ist.

Ein großzügiges, von der Subjektivität einer starken, aufs Objektive gedanklich gerichteten Persönlichkeit getragenes Programm entwirft Karl Bornhausen in seiner wieder sehr beziehungsreichen und fesselnden Schrift Der deutsche Staatsbürger [2]). Ihm ist es Bedürfnis, Grundsätze und Kraft zu entnehmen dem deutschen Idealismus der Vergangenheit. Das ergibt einen geistesaristokratischen Idealismus, der hohe Erziehungswerte enthält für unser Geschlecht, das den idealistischen Geist der Demokratie noch wenig erfaßt hat, statt dessen plutokratisch bestimmt ist. Man würdige diese Schrift unter dem Gesichtspunkte, daß sie aus Besprechungen mit der akademischen Jugend entstanden ist. Auch dieser würden freilich die großen politischen Parteien besser nach ihrem positiven Gehalt vorgeführt werden. Es muß doch jeder sein Wahlrecht zugunsten einer in ihren sittlich-nationalen Grundtendenzen anerkannten Partei ausüben! Ob eine „völkische Kameradschaft, nicht auf Blut und Rasse, auf Konfession und Weltanschauung, sondern auf den guten, edlen Gemeinschaftswillen gegründet", nicht eine wunderschöne — Illusion ist? Bornhausen prägt den Ausdruck Nationalidealismus für die Orientierung an der Idee des Staates und faßt seine Aufgabe als Sozialpädagogik. An interessanten und lichtvollen Urteilen ist die Schrift reich.

Wie ungeheuer seelenentleerend die kapitalistisch-sozialistische Epoche in der Reinkultur der letzten Zeit gewirkt hat, belegt die Sammlung von

---

1) Man lasse sich nicht entgehen das Studium der Verhandlungen des ev.-soz. Kongresses in Reutlingen 1924 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 129 S.) mit Raabs tiefgehendem philosophisch-ethischen Vortrage und Arbeitersekretär Springers mit christlichem Idealismus und wirtschaftlichem Realismus gesättigten Referat über Industrialisierung. Die Verhandlungen der Görlitzer Nebentagung mit Wünschs trefflichem und erschöpfenden Vortrage zugunsten des Achtstundentags werden leider kaum im Druck erscheinen.

2) Der deutsche Staatsbürger. Von Karl Bornhausen. Quelle & Meyer. Leipzig 1924. 75 S.

Selbstzeugnissen, die Günther Dehn vorlegt unter dem Titel: „Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend" [1]). Das ist das nüchtern dargebotene Material aus 2400 Aufsätzen von Jugendlichen über Elternhaus, Einsegnung, Kirche, Bürgerlichkeit und besonders vom Glauben bzw. Unglauben der Proletarierjugend. Man braucht gar nicht ganz so schwarz zu sehen wie Dehn, der meint, daß ein Aufstieg aus solcher religiösen Verkümmerung gar nicht möglich sei, daß in den späteren Jahren dieser Jugend lediglich der Abstieg sich vollende. Er ist ja selbst der Ueberzeugung, daß das Evangelium jenseits aller soziologischen Bindungen liege! Wer aus solchen Zuständen zu lernen hat, sind vornehmlich die Kirchenleitungen, denen ethische Klarheit und religiöse Kraft zu gewinnen, ungehemmt durch historische und politische Rücksichten, am schwersten zu werden scheint.

Allerdings, wenn die Kirche neben mühsamem Zuhammenhalt ihres Bestandes auch eine bescheidene prophetische Aufgabe hat (weiß sie das?), dann müssen auch praktische Theologien anders geschrieben werden als die letzterschienene von Johannes Meyer [2]), die nach altem Schema verständige, wohltemperierte Urteile in knappster Form über viel Nötiges (und Unnötiges) bringt, aber für all diese doch höchst praktischen, brennenden Gegenwartsnöte des Kirchenvolks nichts Eindringliches zu sagen hat, obgleich Niebergall schon längst ganz andere Wege gewiesen und beschritten hat. Ich bin überzeugt, daß für Theologie, Kirche und Zukunft des Christenglaubens viel stärkere Wirkung und tiefere Bedeutung haben wird das so ganz untheologische Büchlein, das vorliegt unter dem Titel Christoph Blumhardt, Vom Reich Gottes [3]). Das ist eine Art Vereinigung von Heilungsmaterialismus, Idealismus und Heilandsgesinnung, alles erprobt als Kraft stärkster Art, vereinigt in einem, der, obwohl nie parteilich tätig, in der Bewegung der Sozialdemokratie stehen zu müssen glaubte. Da ist wirklicher christlicher Tiefblick ohne Weltverachtung. Blumhardt sieht so ziemlich alles anders als das landübliche Christentum, von Gott, von innen heraus. Das kritisiert man nicht, man stellt sich einfach unter solche ausgeströmten Glaubenserfahrungen. Den Theologen aller Richtungen sind nur heilsam solche Sätze: „Lasset uns den Willen Gottes auf-

---

1) Dehn, Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend. Der Neue Bund, 5. Heft. Furcheverlag Berlin. 1923? 74 S.

2) Joh. Meyer, Grundriß der praktischen Theologie. Deichert. Leipzig und Erlangen. 1923. 156 S.

3) Christoph Blumhardt, Vom Reich Gottes. Aus Predigten und Andachten. Mit Vorwort von Eugen Jäckh. Furcheverlag. Berlin, 1923. 116 S.

nehmen, nicht nur so im Oberstübchen des Geistes, sondern hinunter in Fleisch und Blut.. Der Name Jesus ist die Garantie, daß das Gute siegt.. Heute schon kann unser ganzer Mensch in Gottes Hand kommen." Solch einem Christen ist es unproblematisch selbstverständlich, daß Jesus der Herr in der Politik, in der Gesellschaft, in Familien, Sitten und Gebräuchen sein oder werden kann.

Daß auch auf bewußt katholischer Grundlage die Urteile recht verschieden sein können, ergibt der Vergleich zweier Werke über die soziale Frage, die uns ebenfalls vorliegen. Das nun in 35 000 Exemplaren gedruckte umfangreiche Buch von Victor Cathrein S. J., Der Sozialismus [1]), sagt natürlich manches Treffende, ist aber trotz allem Fleiße der Zitatsammlungen nicht als wissenschaftlich anzusehen, sondern ist ebenso halbwissenschaftlich wie der von ihm bekämpfte populäre Sozialismus. Das Buch will eine einzige große Widerlegung des Sozialismus sein, entbehrt aber des Verstehens seiner treibenden Tendenzen und ganz des geschichtsphilosophischen Verständnisses. Ist das wissenschaftlich verstehen, wenn es heißt, Religion sei „nach vielen neueren Religionsphilosophen aus der Schule Kants nur ein rein subjektives Gebilde und bestehe aus Werturteilen, Vorstellungen und Idealen, die sich jeder auf Grund subjektiver Bedürfnisse und Erfahrungen bildet"; diese seien „nur eine Summe von Ueberzeugungen ..., auf deren objektive Wahrheit es nicht ankommt?" Die positiv gläubigen Protestanten allerdings teilen, so heißt es, in wesentlichen Punkten die katholische Religionsauffassung. Hoffentlich nicht! Danach bestimmt sich die Neubelebung der Gesellschaft durch Christus in stärkster Gegnerschaft gegen alles Sozialistische. Viel wissenschaftlicher ist Anton Retzbachs Leitfaden für die Soziale Praxis [2]). „Es muß zugegeben werden, daß eine sozialistische Gesellschaftsordnung nicht unbedingt auf der materialistischen Theorie aufzubauen ist ... Die Annäherung an das Christentum ist also wohl möglich, freilich nur unter Preisgabe oder Aenderung einzelner sozialdemokratischer Forderungen. Die Stimmen aus dem sozialistischen Lager, die nach Religion und Sittlichkeit rufen, sind deshalb freudig zu begrüßen ..." Anders als E. Foerster sieht Retzbach im Kapitalismus und der von seinem Geist bestimmten Volkswirtschaft nicht nur Antikatholisches, sondern Antichristliches, von Abhängigkeit vom Sittengesetz nicht Gezügeltes, also bei Beibehaltung seiner technischen Errungenschaften

1) Victor Cathrein, Der Sozialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit. Freiburg. Herder. 1923. 354 S.

2) Anton Retzbach, Leitfaden für die soziale Praxis. Freiburg. Herder. 1922. 301 S.

zu Ueberwindendes. Auch der durch die Revolution, die grundsätzlich nicht gebilligt wird, entstandene und im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt anerkannte Volksstaat ist Obrigkeitsstaat. Das Buch ist allgemein gut und sachlich orientierend, ohne jede verletzende Polemik. Daß „die" soziale Praxis in dem zu gut zwei Drittel protestantischen Deutschland nur auf katholische Menschen eingestellt ist, wäre zwar ebensowenig nötig wie dies, daß eine Existenz protestantischer Liebestätigkeit in drei Zeilen kühl festgestellt wird, während jüdische, sozialistische u. a. mit ausdrücklichem Lob oder ausführlicherer Kennzeichnung bedacht werden.

Als Klassiker katholischer Sozialphilosophie werden in schmucken Bändchen in ihren Theorien gezeichnet zwei katholische Führer, die Philosophen beide nicht waren, Papst Leo XIII.[1]) und Adolf Kolping[2]). Das Büchlein über Leo ist keine Verherrlichung, sondern eine Apologie. Der sozialpolitisch sich betätigende Papst wird als Kind seiner Zeit dargestellt, ohne Verschweigen der Relativität seiner Urteile. Die Gedankenentwicklung ist vornehm und sachlich, ohne Seitenhiebe und Schärfen gegen andre. Für die Problematik der Jetztzeit ist aus dieser rein historisch gehaltenen Studie kaum etwas zu gewinnen. — Der völlig unsystematische Volksmann Kolping sieht in katholischer Gebundenheit das Heil für alles. Ethik ist ihm und seinem Jünger ohne Kirche nicht denkbar, vom Staat abgewandt. Evangelisches Christentum ist Revolution. Zwischen dem „sandigen Boden des Verstandes" und naiv katholischer Gläubigkeit gibt es nichts Drittes, Werte Verkörperndes. Das tiefere Verstehen von Gesetzen und Zusammenhängen fehlt.

Es ist eine eigentümliche Erscheinung der Jetztzeit, daß in der ausländischen ethischen Literatur das Problematische schneller, als es dem allermeist aufs Grundsätzliche und Gründliche gerichteten Deutschen möglich ist, überwunden wird durch die christliche Aktivität. Ein Zeugnis dafür sind zunächst die Schriften der englischen Gildenbewegung, deren zwei von Arthur J. Penty[3]) verfaßte hier vorliegen. Ihr Programm ist am deutlichsten ausgeführt in der, die den Titel trägt: Auf dem Wege zu einer christlichen Soziologie. Der Sozialismus hat Wahrheiten des Evan-

---

1) Wilhelm Schwer, Papst Leo XIII.

2) Theodor Brauer, Adolf Kolping. Beide in Sammlung Klassiker katholischer Sozialphilosophie. Freiburg. Herder. 64 und 123 S.

3) Auf dem Wege zu einer christlichen Soziologie — Die Ueberwindung des Industrialismus. Von Arthur J. Penty. (Deutsch von Otto Eccius.) Schriften der englischen Gildenbewegung. Mohr, Tübingen 1923. 212 und 139 S.

geliums nur halb verstanden und ist deshalb methodisch im Irrtum. Seine sittlichen Grundtriebe sind überwuchert von wirtschaftlichen Theorien, die die Liebe ausschalten und im Dunstkreis des Fortschrittgedankens gehen. Ausgangspunkt muß aber etwas (Absolutes) sein, das in sich selbst die Eigenschaften der Dauer und der Beständigkeit hat, Leitgedanken, die auf einer übernatürlichen Bekräftigung ruhen; d. h. das Reich Gottes. Nicht eine politische, sondern allein eine ethische Ordnung kann rettend wirken. Es handelt sich nicht um viele Probleme der Wirtschaft, sondern um e i n Problem, daß und wie man Ernst macht mit christlicher Sittlichkeit. Es gilt, das Gildensystem des Mittelalters auszubauen. Es beruht auf einem beschränkten Individualismus, auf einem Funktionsverhältnis gegenseitiger Rechte und Pflichten, die vor allem eine gerechte Preisfestsetzung ausbalanzierten. Das System versagte seiner Zeit, weil das römische Recht Zweckmäßigkeitsgründe den sittlichen Normen überordnete und den Wucher sanktionierte. Angelpunkt aller Wirtschaftsordnung ist das Lohnsystem, Krebsschaden, daß das überschüssige Geld nicht mehr sittlich (sozial und national) verwendet wird (Aktiengesellschaften!), daß nicht die Güte, sondern die Menge der Dinge, die brutale Zahl, als Maßstab gilt. Das hat die industrielle Zivilisation sterbenskrank gemacht, den Staat unter die Herrschaft von Raubmenschen und finanzieller Drahtzieher gebracht. Verbesserungen und Vergeistigungen sind ohnmächtig, eine völlige sittliche Umstellung aber hält Pentys christlicher Aktivismus für durchaus möglich.

Es ist für den, dem Unbestechlichkeit des Urteils höchster kritischer Grundsatz ist, besonders reizvoll, den Kulturkreis, in dem er selbst steht, von einem Außenstehenden kritisch beurteilt zu sehen. Dazu verhilft uns das Buch des verstorbenen amerikanischen Theologen W a l t e r R a u s c h e n b u s c h Ueber die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft [1]), das vielleicht noch treffender betitelt wäre: Die sozialen Grundlagen der religiösen Botschaft. Es ist zu breit geschrieben, aber von einer sozialen und praktisch-christlichen Eindringlichkeit, die der europäischen abstrakt-problematischen Begriffswissenschaft gegenüber gerade das voraus hat, was Ethik — trotz Rolffs — auch schaffen soll: sittliche Energie. Ob Rauschenbusch, wie die Ragazsche Einführung behauptet, Prophet war, ist im Vollsinn des Worts zu bezweifeln; jedenfalls ist er ganz, was er sein will: aufrichtigster Christ amerikanischen Stils. Vom Reich Gottes soll man nach ihm nicht nur in den Seelen, sondern in den Institutionen etwas merken. Sozialismus,

1) Walter Rauschenbusch, Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft. Aus dem Englischen übersetzt von Clara Ragaz, mit einer Einleitung von Leonhard Ragaz. Rotapfelverlag Erlenbach-Zürich. 332 S.

Demokratismus, Republikanismus sind für ihn eins. Die Sünde der (systematischen) Theologie ist, daß sie individualistisch orientiert ist. Doch werden mit großer Achtung genannt Schleiermacher, Rothe, A. Ritschl und die Theologen des Evangelisch-sozialen Kongresses. Nun prüft Rauschenbusch zwar jedes theologische System daran, wie es sich zum Sündenbewußtsein verhält; aber auch dieses Bewußtsein ist für ihn eben viel weniger ein individuelles als ein soziales; so daß Schleiermacher, von uns sonst gerade in diesem Punkte beanstandet, vor ihm besonders besteht. Darum steht der Amerikaner jeder Bekehrung mißtrauisch gegenüber, die nicht sozial wirksam wird. Man kann nicht Gott haben, ohne die Menschen einzubeziehen. Tatsächlich aber „ist die Welt voll vertrockneter Religion“. Gott ist durch Jesu Anrede Unser Vater demokratisiert. „Das Schlimmste, was ihm geschehen könnte, wäre, daß er ein Autokrat bliebe, während die Welt sich der Demokratie zu bewegte!“ Die immer bürgerlichen Theologen haben aber den revolutionären Gott falsch ausgelegt. Dieser Gott ist natürlich gegen den Kapitalismus, Krieg und Militarismus. Das echte Reich Gottes auf Erden (Eschatologie ist Phantasie) ist Königreich der Liebe als des einzig wirksamen Prinzips der Gesellschaft und Republik der Arbeit. Die Kirche ist von der hierarchischen Korruption verhängnisvollerweise auch nicht durch die Reformatoren gereinigt worden. Das liegt also meist in der Richtung der F. W. Foersterschen und Wünschschen Einsichten, die freilich nicht zugeben würden, daß Kant das Reich Gottes tiefer verstanden hätte als Luther. Und Rauschenbusch will auch ein andres als Kant: daß alle, auch die überpersönlichen Mächte (wie der Staat) unter das Gesetz Christi kommen, aber nicht nur mittels moralischer Pflichterziehung oder der eigentümlichen transzendenten Revolution des Individuums, sondern kraft eines etwa täuferischen Prophetismus, zu dem allerdings der nüchterne Jesus Rauschenbuschs nicht recht passen will. Das erscheint meist wissenschaftlich etwas oberflächlich; der Glaube an die ethische Energie dieses auf Erlösung der Außenwelt angelegten Christentums ist aber das Gegenteil von Oberflächlichkeit.

In ganz ähnlichen Gedankenbahnen geht nun Leonhard Ragaz selbst in seinen Flugschriften [1]). Eine Wiedergabe seiner Gedanken kann hier fehlen, da diese formschönen Schriften und Vorträge etwas im Predigtstil gehen, der eigenen wissenschaftlichen Originalität entbehren und ihre

1) Leonhard Ragaz, Selbstbehauptung und Selbstverleugnung; Die Erlösung durch die Liebe; Theosophie oder Reich Gottes; Judentum und Christentum. Dazu: A. Bietenholz-Gerhard, Die Siedlung. Flugschriften der Quelle. Rotapfelverlag, Erlenbach-Zürich. 42—82 S.

besten Wahrheiten etwa denen von Wünsch und F. W. Foerster entsprechen. Wenn man E. Foerster entgegenhalten kann, er berücksichtige die religiöse Struktur des Reiches Gottes nicht, so Ragaz, er berücksichtige die natürliche Struktur der Welt nicht genug. Ueber Theosophie hat z. B. Lehmann-Issel wissenschaftlich Schärferes gesagt als Ragaz. Tapfer und vornehm und also verbreitungswert ist der Vortrag Judentum und Christentum.

Dem Geiste dieser Schriften entsprechen die des Neuwerkverlages, dessen Sammelband 1924 Der Pflug [1]) die neue Innerlichkeit der auf Gottesherrschaft gerichteten Bestrebungen widerspiegelt. Die Beiträge betreffen die absolute Religion, Ethik, Sozialismus, Jugend, Gemeinde, Siedlung und schließen mit einem packenden Aufsatz über Michelangelo und die Problematik unseres Lebens. In allem redet nicht in der früheren, als religiös überwunden empfundenen Themastellung der „Problematik der Bergpredigt" das ethische Suchen, sondern ein religiöser Besitz.

Zwei bemerkenswerte und wertvolle Bücher bringt der Rotapfelverlag, welche die eingangs genannte dritte Gruppe zu beachtender ethischer Literatur kurz kennzeichnen: die Indienbücher über Gandhi und Tagore [2]). Sie sind ja in erster Linie historische Literatur und weil aus der Historie eines uns sich eben erst etwas erschließenden Kulturkreises, nicht eigentlich zu kritisieren, sondern langsam und auf uns ungewohntere Offenbarungsinhalte horchend zu lesen. Man wird dann spüren, daß ein Teil der deutschen Ethik sowie die genannte schwedische, amerikanische und schweizerische schon die Brücken bilden zur indischen. Die teils seelenhaft, teils methodisch gewonnene Erkenntnis, daß nur eine aufs Absolute gehende religiöse Ethik befriedigen und die als schwerste empfundenen Probleme (annähernd) lösen kann, geht jetzt durch die ganze Menschheit. Das ist gerade die Ahnung und Ueberzeugung, daß die Einheit des Geistes durch die ganze Schöpfung geht und alle Abstraktions- und Rassenschlagbäume vor ihr langsam fallen werden. Der Orient atmet noch mehr in Religion, der Okzident mehr in Vernunft und Technik; aber schon begehrt jeder auch nach den Schätzen des andern und schafft so halbbewußt an einer gewissen Synthese von Kultur und religiös bestimmter Sittlichkeit. Man erinnere sich dafür auch der Reden der orientalischen Vertreter auf dem Berliner religiösen Weltkongreß. Daß der hochstehende orientalische Mensch auch ethische Aktivität als höchstes Ziel kennt, belegen Tagores wundervolle Gebete und Hymnen, die in

---

1) Der Pflug-Sammelband des Neuwerkverlages. Schlüchtern 1924. 140 S.

2) Romain Rolland, Mahatma Gandhi. J. Pieczynska, Tagore als Erzieher. Rotapfelverlag, Erlenbach-Zürich. 159 und 146 S.

diesem Buche eingestreut sind, wahre Perlen orientalischer Lyrik. Es ist eine aus Schauen und Seelenfrieden sich entringende Aktivität, die jetzt auch nicht mehr ausschließlich individuelle Werte, sondern stark nationale und soziale Energien schafft, wie es besonders Gandhis ungeheure Wirkung beweist. Aber wie charaktervoll ist auch Tagores Patriotismus! Des Dichters wie des religiösen und nationalen Propheten Seele „ist trotz des Leidens seines Volkes unberührt geblieben vom leisesten Hauch des Hasses und von jeglichem Rachedurst; denn diese Seele hat immer nur einen Gott angebetet, den Gott der Liebe, das einzige Prinzip der Einheit aller Menschen." Indien ist in einer mächtigen geistigen und Persönlichkeit schaffenden sittlichen Erneuerung begriffen und scheint gründlicher als Europa die verfehlten Methoden des europäischen Krieges erkannt zu haben. Das Tagoresche Wort vom Bündnis der Dampfkessel ist eine vorzügliche ethische Illustration. Tagores besseres Erziehungsideal entspricht auffallend den verständigsten deutschen, und Gandhis Non-Cooperation und Non-Violence steht zur selben Zeit als anerkannte moralische Kraft in politischer Ohnmacht da wie die deutsche passive Resistenz, gleich allerdings auch in der zeitlich begrenzten Behauptungsdauer. Das Rollandsche Gandhibuch fesselt ebensosehr durch das Packende seiner wahrhaftigen, durchaus nicht unkritischen Darstellung, die den großen seelischen Führer der ethisch bestimmten Nationalisten ohne viele historische Verzahnungen hinstellt, wie das Tagorebuch durch seine Weisheit und Stille, quellend aus lose zusammengefügten Erinnerungen und Aufsätzen, die in allem die Erziehungskraft des nun über Achtzigjährigen verehren lassen.

Ob es zwischen philosophischer und christlicher Ethik keinen Uebergang ohne Bruch gibt, und ob Ethik nicht zur Wissenschaft gehört, weil sie ihre Urteile nicht erzwingen kann (Holl), sind terminologische Nebenfragen, die mir durch das Vorstehende nicht bejaht werden zu müssen scheinen. Aber ethische Probleme sind überhaupt nicht dazu da, theoretisch „gelöst" zu werden; Simmel erklärt solch Ziel im Blick auf alle Lebensprobleme einmal für absurd. Sie sind dazu da, um durch die Tat entschieden zu werden! Das aber ergibt sich aus der Fülle dargelegter Anschauungen, daß für den wahrhaft r e l i g i ö s e n Menschen jede Ordnung des Zusammenlebens, die nicht von der Höhe des Ewigen aus betrachtet wird, infolge ihrer von Zufälligkeiten abhängigen Relativität als unzulänglich und dilettantenhaft gewertet werden muß. Die Transzendenz liegt in den Dingen der Welt! Der christliche Gott ist für die Unzulänglichkeit unsrer Begriffssprache transzendent und immanent zugleich.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Adolph, Heinrich: Die Weltanschauung G. Th. Fechners. 1924. 170 S Stuttgart, Strecker & Schröder.
Adolph, Heinrich: Organische Grundlagen der Religion. 1924. 112 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. 2.50.
Aner, Karl: Das Vaterunser. 1924. 48 S. Tübingen, Mohr. M. 1.—.
Bendel, Heinrich: Magister Joh. Herbinius. Ein Gelehrtenleben aus dem 17. Jahrh. 1924. 132 S. Bern u. Leipzig, Ernst Bircher. M. 4.80.
Binder, Julius: Luthers Staatsauffassung. 1924. 34 S. Erfurt, K. Stenger.
Buschbell, Gottfried: Selbstbezeugungen des Kardinals Bellarmin. 1924. 113 S. Krumbach, Franz Acker.
Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. 4. Aufl. (Herausgegeben von A. Bertholet und E. Lehmann.) 1. u. 2. Lfg. 1924. 128 S. Tübingen, Mohr. Je M. 3.—.
Coellen, Ludwig: Von der Selbstoffenbarung des göttlichen Lebens. 1924. 196 S. Treisa b. Darmstadt, Arkaden-Verlag. M. 4.50.
Conrad, Paul: Freude und Friede. Predigten. 1924. 220 S. Berlin, Schriftenvertrieb.
Diehl, Ernestus: Inscriptiones Lat. Christianae Veteres, Fasc. 2. 3, S. 81—240. 1924. Berlin, Weidmann.
D'yroff, Adolf: Religion und Moral. 1925. 95 S. Berlin, F. Dümmler. M. 2.—.
Fachkatalog I: Philosophie und Geschichte. 84 S.
" II: Religionswissenschaft und Theologie. 1924. 140 S. Tübingen, Mohr.
Gloeckner, Otto: Celsi ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ. 1924. 72 S. Bonn, Markus & Weber. M. 3.—.
Goodenough, Erwin: The Theologie of Justin Martyr. 1923. 320 S. Jena, Frommanns Verlag.
Hoffmann, Arthur: Dem Gedächtnis Immanuel Kants (Beiträge z. Philosophie d. deutschen Idealismus). 1924. 82 S. Erfurt, Kurt Stenger.
Hoffmann, Arthur: 3. Heft d. Literarischen Berichte aus dem Gebiete der Philosophie. 1924. 45 S. Erfurt, Kurt Stenger.
Hoffmann, Richard Adolf: Die Freiheit Gottes. 1924. 53 S. Leipzig, O. Mutze.
Jacobskötter, Ludwig: Goethes Faust im Lichte der Kulturphilosophie Spenglers. 1924. 125 S. Berlin, E. S. Mittler & Sohn. M. 3.25.
Jansen, Bernhard, S. J.: Wege der Weltweisheit. 1924. 368 S. Freiburg i. B., Herder & Co.
Kaftan, D. Julius: Was wir von Kant lernen sollen. 1924. 16 S. Berlin, Speyer & Peters. M. —.75.
Katalog 280: Theologie. 1924. 56 S. Leipzig, A. Lorentz.

Klein, Ernst Ferdinand: Gewaltmenschen in Jesu Umwelt. 1925. 294 S. Berlin, Dt. ev. Buch- u. Traktatgesellschaft. M. 4.50.
Knudson, Albert: Present Tendencies in Religious Thougt. 1924. 328 S. Neuyork-Cincinnati.
Lenz, Georg: Die Bedeutung des Protestantismus für den Aufbau einer allgemeinen Staatslehre. 1924. 47 S. Tübingen, Mohr. M. 1.—.
Lippert, Peter, S. J.: Von Seele zu Seele. 272 S. 7.—11. Aufl. Freiburg i. B., Herder & Co.
Mirbt, Carl: Quellen zur Geschichte des Papsttums u. d. röm. Katholizismus. 2.—4. Lfg. (Schluß). 1924. Tübingen, Mohr.
Müller, Karl: Kirchengeschichte 1. Bd. 1. Lfg. (Grundriß d. theol. Wissensch.) 1924. 316 S. Mohr, Tübingen. M. 7.—.
Rust, Das Zungenreden. Studie z. krit. Religionspsychologie. 1924. 74 S. München, J. F. Bergmann.
Schaeder, Erich: Das Geistproblem in der Theologie. 1924. 200 S. Leipzig, Deichert.
Schlund, Dr. P. Erhard: Der Jungdeutsche Orden. 1924. 60 S. München, Dr. Franz A. Pfeiffer & Co. M. 1.20.
Schmidt, Hermann: Wegweiser für Uebertretende. 6. Aufl. 32 S. Görlitz, Selbstverlag. M. —.20.
Schönfeld, Walther: Die juristische Methode im Kirchenrecht. 1924. 38 S. Berlin, Dr. W. Rothschild.
Schulte, Albert: Die deutschen Heiligen. 1923. 80 S. Münster/W., H. Schöningh. M. 1.—.
Snethlage, J. L.: Proeve eener kristische Godsdienstphilosophie. 1924. 206 S. Arnhem, Van Loghum Slaterus & Vischer.
Stange, Carl: Jesus der Heiland. Predigten. 1924. 274 S. Gütersloh, Bertelsmann.
Thyssen, Johannes: Die Einmaligkeit der Geschichte. 1924. 258 S. Bonn, Friedrich Cohen. M. 6.50.
Tillich, Paul: Kirche und Kultur. 1924. 22 S. Tübingen, Mohr. M. 1.—.
Verlags-Bericht: Nr. 3. 1924. 39 S. Halle, Bhdg. d. Waisenhss.
Verlagskatalog über die deutschsprachliche, buddhistische und verwandte Literatur. 1924. 110 S. München-Neubiberg, Oskar Schloß Vlg.
Volz, Paul: Das Dämonische in Jahwe. 1924. 41 S. Tübingen, Mohr. M. 1.—.
Wach, Joachim: Religionswissenschaft. 1924. 209 S. Leipzig, Hinrichs.
Weber, Wilhelm: Christusmystik. 1924. 131 S. Leipzig, Hinrichs. M. 8.—.
Wibbeling, Wilhelm: Martin Luthers Vorreden zum N. T. 1924. 85 S. Neuwerkverlag, Schlüchtern. M. 1.50.
Woche, Die: Nr. 28. 1924. Berlin, A. Scherl. M. —.40.

Namenverzeichnis.

Augustin 246. 391
Aulén 293. 295

Baader 148 f. 343. 363. 366
Barth, K. 125. 232. 325. 335. 404. 411. 416
Baur, F. Chr. 147. 149. 343. 382 f.
Beck, J. S. 147
Berger 134. 147
Bertram 76. 208. 217. 396 f.
Billing 293 ff.
Blumhardt 474 f.
Böhme 149. 343
Bohlin 458 ff.
Bötticher 404
Bolzano 139. 147
Bonus 126. 443
Bornhausen 87. 95 ff. 126. 374. 473
Bousset 68. 75. 79
Brown 317 ff.
Bruhn 240. 323. 407. 437. 452 ff.
Brunner 125. 232 ff. 405
Brunstäd 135. 137. 139. 152. 228. 236 ff. 241 f. 339. 371
Burkitt 68. 77
Bultmann 72 f. 75. 79

Calvin 125
Cathrein 475
Carlyle 128. 147. 433
Cassirer 128. 131 ff. 144. 208
Cohen 87. 96. 123. 132. 372

Deißmann 71. 75
Delehaye 71 f.
Descartes 91. 96. 429
Dibelius 72 f.
Dilthey 37. 40. 43 f. 57. 131 f. 139. 141 f. 145 ff. 215. 343. 349 f. 401
v. Dobschütz 71. 74 ff.
Dostojewski 27. 125. 221
Dunkmann 123. 138. 287 f.

Ehrenberg 141. 146
Eichhorn 70. 75
Eklund 291 ff.
Elert 123. 148. 239. 367. 404

Faber 250. 257. 261. 437. 453
Fichte 41 ff. 96. 124. 128 ff. 148. 235. 308. 346. 354. 360 ff. 374. 390
Fischer, Kuno 130. 132
Foerster, Erich 471 ff.
Foerster, Fr. W. 464 ff. 471
Freud 155 f.
Fries 133. 147. 230

Gandhi 479
Geyser 164. 232
Girgensohn 156 ff. 231
Görland 228. 235. 238 ff. 339
Goethe 40. 46 ff. 101 f. 149. 210. 218. 225. 308. 342. 353. 363. 401
Gogarten 125. 232. 325. 335. 404
Gründler 152. 162. 164
Grützmacher 140. 152. 349. 400 ff.
Gunkel 70 f.

Häring 165. 168 f.
Hamann 149. 342. 366 f.
v. Harnack 67 f. 78 f. 292. 382 ff.
v. Hase 22. 64
Hauer 152 ff. 162
Hegel 21. 42. 124 f. 128 ff. 148. 326. 342 ff. 352 ff. 365. 368 ff. 401
Heiler 25 ff. 30. 92. 151 ff. 252 f. 446
Heim 123. 242 f. 338. 340. 461
Heimsoeth 37. 149. 345
Heitmüller 68 f. 75
v. Hellingrath 208. 211. 220. 226
Herbart 133. 147
Herder 25. 40. 72. 96. 149. 219. 342. 363. 365. 387
Herrmann 39. 85. 96. 101. 123. 126. 292 f. 335. 338 ff. 460
Heussi 383 ff.
Hirsch 124 f. 129 f. 135. 147. 343. 352. 370 ff. 388. 390 ff. 397 ff.
Hobbes 390 ff. 399
Hölderlin 207 ff. 365. 401

Holl 90 f. 110. 113. 125. 165 ff. 303. 350. 354. 383 ff. 405. 469 f. 480
Holtzmann, H. J. 67. 71. 79
v. Humboldt 40. 46. 365
Husserl 139. 330 ff. 373

Jakobi 40. 63. 149. 343. 346. 365 ff.
Ibsen 219. 401
Jülicher 66. 72 ff.

Kaftan, J. 100. 174 f. 320
Kant 38 ff. 56. 85 ff. 104 ff. 124 ff. 132 ff. 147 f. 230. 288. 325. 342 ff. 356 ff. 363 ff. 373 ff. 390. 459
Kattenbusch 16. 23 f. 27. 33. 338
Keim 67. 82
Keyserling 330. 332. 411. 424 f. 441
Kierkegaard 125 f. 376 f. 445
Kroner 124. 128. 131 ff. 209. 356. 375

Lask 41. 134. 139
Lasson 121. 128. 131. 135 ff. 371
Leibniz 43. 149. 342 f. 373. 390 ff.
Leipoldt 66. 78. 81. 83
Leo XIII 476
Lessing 94. 308. 365
Loofs 16. 23 f. 79
Lütgert 125. 129 ff. 239. 343. 347 ff.
Luther 28. 90 f. 104. 107 ff. 125. 165 ff. 233. 246. 248. 256. 292. 303. 349. 374. 383 ff. 467 ff.

Mahnke 373
Marheineke 20 f.
Mehlis 41. 132
Melanchthon 183 ff. 296
Meyer, Ed. 68. 74. 79
Müller, F. K. 16. 24. 32. 34
Müller-Freienfels 37. 239. 419

Natorp 123. 132. 459 f.
Nietzsche 208. 217. 226. 396 ff. 459
Novalis 41. 214
Nygren 242. 293

Obenauer 208. 217. 225
Otto 100. 125. 161 ff. 228. 230 ff. 239. 252. 305. 313. 377. 445. 461

Pascal 96. 311 f.
Paulus, R. 445.
Penty 476
Petzold 208. 222
Planck 19 ff. 148
Plato 94 f. 128. 139. 343. 373. 377

Ragaz 478
Rauschenbusch 477
Reimarus 64. 92. 391
Renan 67. 79. 312
Rickert 37. 132. 231
Ritschl 22. 67. 96. 119. 181. 233. 292 ff. 326. 349. 382 f.
Rittelmeyer 334. 411. 413
Rolffs 461 ff.
Rousseau 92. 342. 390

Schaeder 128. 436. 461
Scheler 89. 96. 124. 155. 157. 159. 161 ff. 230 ff. 235 f. 239. 249. 254. 334. 350. 411
Schelling 41 ff. 52 ff. 129. 132 ff. 139. 143 ff. 342. 354. 363. 365.
Schiller 40. 96 ff. 129. 226. 357. 361. 365. 374
Schlatter 68. 123. 348
Schlegel 41. 214. 222. 368
Schleiermacher 21 ff. 39 ff. 69. 100. 114 ff. 147. 232 f. 251. 326. 342. 361. 366 f. 374. 405. 418. 438 f.
Schmalenbach 38. 281. 392 f.
Schmidt, F. W. 85. 261
Schöffler 393 ff.
Scholz 121. 133. 143. 146. 228 f. 234. 239 f. 371. 460
Schopenhauer 133. 147. 360. 387
Schultz 101
Schwarz, 1 ff. 235 f.
Schweitzer 64. 67. 71. 75. 80. 124
Seeberg, R. 123. 127 f. 462
Simmel 37 f. 57 f. 86. 88. 96. 460
Söderblom 151 f. 293 ff. 460
Spengler 1. 305. 330. 332. 348. 365. 413. 424 f. 441
Spinoza 43. 92. 149. 342. 363
Spitta 68 ff. 78
Spranger 37. 54. 57. 159. 275
Stählin 250. 257. 261. 264
Stange 347 ff. 352. 361. 374. 461
Steinmann 266
Stephan 96. 123. 343. 356. 363. 371. 374. 404. 457. 460
Stern 37. 51
Strauß, D. Fr. 67. 74. 79. 81
Süßkind 41. 44. 47. 57

Tagore 479 f.
Thurneysen 335
Tönnies 281 ff. 287
Traub 174 ff. 250. 257. 262. 447 ff.
Troeltsch 29. 37. 39. 41 f. 88. 91. 95 f. 100 f. 122. 124 f. 142. 231. 280. 289. 314. 339. 343. 349 ff. 382 ff. 400 ff. 430

Vierkandt 277. 279 f. 282 ff.

Walther 187 ff.
Weber, Max 29. 148. 274. 277. 281 f. 289. 387. 391
Wehrung 42. 55. 125. 133. 148. 374. 376. 435
Weiß, J. 78 f.
Wellhausen 68 f. 75. 78
Wendland 71. 125 ff. 374
Wendt 68 f. 289
Wernle 68. 312
Windisch 70. 73
Wobbermin 32. 120. 228 f. 233. 249 f. 254. 257 ff. 338. 460
Wrede 64. 75. 79
Wünsch 467 ff.

Sachverzeichnis.

Abhängigkeitsgefühl, schlechthinniges 118
Absolute, das 324 ff. 407 ff. 460
Absolutismus 306 ff.
Alleinheit 5
Alogische, Das 330 ff. 414 ff.
Anschauung 143
Antike 346 ff.
Apriori 94
Aufklärung 92 f. 349 ff.
Autonomie 107

Begriffsrealismus 44
Bergpredigt 467 ff.
Bewußtsein 246. 449 ff.

Calvinismus 392 ff. 469
Christentum 122 ff. 195 ff. 296 ff. 379 ff.
Christus 79. 177 ff. 195 ff.
Christusbild, doppeltes 83
Christusgeist 211
Christustatsache 195 ff.

Dionysos 214 ff.
Distanzbetrachtung 254
Dogmatik 249. 268 f. 291 ff. 296
Dogmatismus 260

Eine, Das 4 f.
Erbsünde 166 ff.
Erfahrung, religiöse 254 ff.
Erkennen 105. 327 ff.
Erkenntnistheorie 108
Erlebnis 182. 251
Erlöser 202 ff. 217
Ethik 44 ff. 56. 88. 94. 106 ff. 270 ff 457 ff.
Evangelien 65. 67 ff.

Frömmigkeit 32 f.

Gemeinbesitz des Christentums 34
Gemeindetheologie 74
Gemeinschaft 281 ff. 306
Gesamtvernunft 60
Geschichte 49 f.
Gesellschaft 281 ff.
Gewaltethik 288
Glaube 105 f. 109 ff. 176 ff. 192 ff. 269. 296 ff.
Glaubensgewißheit 437 ff.
Gnade 207 f.
Gott 7. 14. 102 f. 109 ff. 166 ff. 460 ff.
Gottesoffenbarung 112 f.
Göttliche, Das 211 ff.

Hermeneutik 53
Herrenworte 74
Heteronomie 107
Historizismus 299

Ich, Das 41. 144. 171 ff. 251 ff. 429. 439 ff.
Ichwille 166. 171. 185
Idealismus 121 ff. 307 ff. 342 ff. 445 ff. 473
Idee 48. 102 f.
Identitätsphilosophie 41. 44. 47

Jesuitismus 307 ff.
Jesus 66 ff. 127. 214 ff. 465
Immanenz 90. 126
Imperativ, kategorischer 107
Individualismus 28
Individualität 37 ff. 44
Intellektualismus 20. 86
Intuition 47. 258. 329 ff. 410 ff.
Irrationale, Das 144. 148. 323 ff. 407 ff. 451. 465
Irrationalismus 447 f.
Jünger Jesu 81

Kapitalismus 471 ff.
Katholizismus 25. 469
Kollektivum 276 ff.
Konfessionen, gegenseitiges Verhältnis 30
Konfessionskunde 16 ff.
Kritizismus 136

Leben Jesu 64 ff.
Liebe 246
Liebesethik 288

Metaphysik 340
Mystik 366 ff.

Nationalökonomie 271 ff.
Naturalismus 121 f.
Neuprotestantismus 382 ff.

Objektgehalt 110 f. 117 f.
Objektivität 37 f.
Offenbarung 294 ff.
Okkultismus 332 ff.
Orientalisches Christentum 27

Pantheismus 2. 8
Paulus 127
Persönlichkeit 56. 101 ff. 380
Phänomenologie 245 ff. 365
Philosophie 1 ff. 86 ff. 342 ff.
Physik 44. 56
Polemik 18. 20. 22
Protestantismus 23. 27 ff. 104
Psychoanalyse 259 f.
Psychologie 245 ff. 257

Quellenkritik 68

ratio 13. 89. 451
Rationalismus 87 f. 91 f. 104 f. 254. 331. 424
Realismus 148. 363 ff. 444 ff.
Realität 259
Rechtfertigung 183 ff.
Reformation 349 ff. 382 ff.
Relativismus 430 ff.
Religion 1 ff. 141. 263. 342 ff. 358 ff.
Religionsphilosophie 1. 10 ff. 57. 85 ff. 130. 342 ff.
Religionspsychologie 25. 245 ff.
Religionstypen 57

Schuld 170 ff.
Sekten 29
sola fide 28
Sollen, Das 168 ff. 339
Sozialismus 472 ff.
Spiritismus 333
Subjektivismus 106. 110. 117
Sünde 170 ff.
Sündenvergebung 304
Supranaturalismus 91 f.
Symbolik 16 ff.
Synkretismus 18
Synthese 123

Theismus 2. 8
Theonomie 126
Transzendenz 88 ff. 126. 480

Unbedingte, Das 96 ff. 464
Unendlichkeit 96
Ungegebene, Das 3 ff.
Unmittelbare, Das 325

Vernunft, praktische 85. 94 ff. 107
Vernunft, reine 87. 94. 356

Wahrheitsanspruch der Religion 261 f. 439
Wesen der Religion 228 ff.
Wesensfrage 246 ff. 266 ff.
Wille 144
Wirtschaftsethik 270 ff.
Wirtschaftswissenschaft 273 ff.
Wort Gottes 34
Wundererzählungen 76 f.

Zirkel, religionspsychologischer 251 ff.

Date Due

SEP 10 '78			

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00294 9752

n.f.v.5
1924

n.f.v.5
1924

Zeitschrift für Theologie
und Kirche